

Alexander der Große

—

Gott und Gottessohn

Die religiöse Rezeption von der Antike bis ins frühe Mittelalter

Von der Fakultät für Geistes- und Erziehungswissenschaften
der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu
Braunschweig
zur Erlangung des Grades
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation

von
Tim-Eilert Rolf Lüschen
aus
Hannover

Eingereicht am: 2.4.2012

Mündliche Prüfung am: 19.11.2012

Referent:

Apl. Prof. Dr. Wolfgang Leschhorn

Korreferent:

Prof. Dr. Thomas Scharff

2013

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
1. Die Alexanderkulte	7
1.1. Ägypten.....	8
1.2. Asien.....	30
1.3. Makedonien, Griechenland und die angrenzenden Gebiete.....	40
2. Die literarische Rezeption	47
2.1. Die attischen Redner.....	48
2.2. Kallisthenes und die Darstellung antiker Philosophen und Schmeichler.....	58
2.3. Das Judentum.....	72
2.4. Eratosthenes und der Alexanderroman.....	91
2.5. Die spätantike Rhetorik und Kaiser Julian.....	108
2.6. Das griechische und lateinische Christentum.....	118
2.7. Das armenische und syrische Christentum und der Koran.....	139
2.8. Alexander und Jesus.....	149
3. Schlussfolgerungen	163
3.1. Alexanderpriester und Schriftsteller.....	164
3.2. Kaiserkult und Literatur.....	172
3.3. Fazit.....	184
Literaturverzeichnis	188
Abbildungsverzeichnis	248

Einleitung

Mit Alexander dem Großen beginnt das Zeitalter des Hellenismus. Damit markiert er auch eine Wende in der Geschichte der Vergöttlichung von Herrschern in der Antike.¹ Die Konzeptionierung eines sakral überhöhten Königtums, die mit seiner Person verbunden ist, wirkte bis in die europäische Neuzeit fort.² Dennoch gehen die Forschungsmeinungen über die Bedeutung seiner kultischen Verehrung in der antiken Welt mitunter weit auseinander: So stellt Fritz Taeger in seinem Werk zum antiken Herrscherkult fest, dass „Alexander nirgends zu einem echten Gott geworden ist, der auch etwas für die Leben seiner Gläubigen aus den Massen des Volkes bedeutet hätte.“³ Diese Bewertung steht in einem eklatanten Widerspruch zu der von Nicholas J. Saunders vorgebrachten Ansicht, dass der König „the single most famous and influential rival to Christ“ gewesen sei.⁴ Diese zu Tage tretende Diskrepanz zeigt die Notwendigkeit einer umfangreichen Untersuchung dieses Themas. Die vorliegende Arbeit befasst sich daher mit der Frage, wie die Göttlichkeit Alexanders und seine angebliche Abkunft vom Gott Zeus-Ammon sowohl in der Kultpraxis⁵ als auch in der Literatur rezipiert worden sind, wobei sich der zu untersuchende Zeitraum von der Antike bis ins Frühmittelalter erstreckt.⁶ Als Endpunkt ist hierbei das zehnte Jahrhundert mit der Neuübersetzung des

¹ Cf. Walbank (1984a), S. 90; (1987), S. 374; Bosworth (1988a), S. 278; CHaniotis (2003a), S. 435; Dreyer (2009), S. 218.

Die wissenschaftliche Literatur wird in dieser Arbeit mit Ausnahme des Überblicks über die Forschungsliteratur durch Nennung des Autorennamens und des Erscheinungsjahres abgekürzt und kann über diese Angaben im Literaturverzeichnis wiedergefunden werden. Die antiken Autoren werden nach dem Abkürzungssystem des Neuen Pauly wiedergegeben.

² Cf. Demandt (2009), S. 361f.

³ Taeger (1957), I, S. 229; cf. *ibid.* S. 218; Nock (1957), S. 835 zu der Verehrung Alexanders durch den Diadochen Eumenes (siehe Kapitel 1.2.1.): „Thereafter we have little evidence of Alexander's worship save in Alexandria.“; Wirth (1993), S. 5 zur Diskussion um die Göttlichkeit Alexanders 324/323 v. Chr. (siehe Kapitel 2.1.): „Alexanderkulte allerdings spielen danach eine wirklich bestimmende Rolle offenkundig nirgends“.

⁴ Saunders (2006), S. 110; cf. Fears (1981), S. 770: „He (Alexander) was celebrated as a supernatural power capable of rendering benefits to his worshippers, that is a deity in every sense.“; Chaniotis (2003a), S. 435: „An important difference from the cult of both earlier mortals and that of later kings is the wide diffusion, popularity and persistence of Alexander's worship.“

⁵ Es ist in der Forschung festgestellt worden, dass die Frage, was Menschen der Antike in Bezug auf den Herrscherkult wirklich geglaubt haben, zum einen nicht sicher zu beantworten ist (cf. Walbank (1984a), S. 85; Günther (2003), S. 12; Kotsidu (2000), S. 560), zum anderen man sich davor hüten muss, diesem Thema mit christlich geprägten Vorstellungen über Frömmigkeit zu begegnen (cf. Bergmann (1998), S. 18; Pfeiffer (2008), S. 45). Einen vielversprechenden Ansatz, mit diesem Problem umzugehen, bietet die zugespitzte Feststellung bei Clauss (1999), S. 23: „Die alte Frage, ob Griechen und Römer die Herrscher, die sie kultisch verehrten, als Gottheiten betrachtet haben, möchte ich mit der Definition beantworten, daß eine Gottheit ist, wer einen Kult erhält.“

⁶ Der Fokus der Untersuchung liegt auf der Rezeption Alexanders nach seinem Tode, weshalb die eigenen Vorstellungen, Wünsche und Pläne des Königs in Bezug auf seine Göttlichkeit, über die in der Forschung bereits eingehend spekuliert worden ist, nur am Rande eine Rolle spielen; zu diesem Thema siehe Hogarth (1887), S. 318; 329; Hamilton (1953), S. 156; Habicht (1970), S. 35; Badian (1981), S. 44; 63f; (1996), S. 19; Jaschinski (1981), S. 104; Bosworth (1988a), S. 281f; Fredricksmeier (1990), S. 310-312; (1991), S. 200;

Alexanderromans ins Lateinische durch Leo von Neapel gesetzt, die eine starke Vermehrung der lateinischen wie volkssprachlichen Alexanderliteratur im Hochmittelalter zur Folge hatte.⁷ Dieser epochenübergreifende Ansatz ermöglicht es nicht nur, die literarischen Traditionslinien von der Antike bis in die karolingische und byzantinische Zeit nachzuzeichnen, sondern auch die reiche armenische und syrische Literatur der Jahrhunderte im Wandel von der Antike zum Mittelalter, sowie den Koran auszuwerten.

Zur Klärung der Frage nach der Bedeutung der kultischen Verehrung Alexanders muss zuerst ein Überblick über die Kulte, die der König in der Antike an verschiedenen Orten erhalten hat, gegeben werden. Dies bietet der erste Abschnitt dieser Arbeit. Hierbei findet zur Wahrung der Übersichtlichkeit eine geographische Gliederung nach den Gebieten Ägypten (1.1.), Asien (1.2.) sowie Makedonien, Griechenland und deren Peripherie (1.3.) statt. Dieser Kultpraxis ist die literarische Rezeption der Göttlichkeit Alexanders gegenüberzustellen, was im zweiten Abschnitt geschieht. Die Quellen werden dabei zur Herausarbeitung literarischer Traditionen nicht streng nach chronologischen, sondern nach thematischen Kriterien geordnet präsentiert. Den Anfang machen hierbei die Thematisierung der Göttlichkeit Alexanders des Großen bei den attischen Rednern und die daran anschließenden Apophthegmata zu der kultischen Verehrung des Königs in Athen (2.1.). Darauf folgt eine Behandlung der Mythisierung Alexanders im Werk des Kallisthenes und der Darstellung der Haltung antiker Philosophen zu diesem Themenkomplex (2.2.). Nach einem Einschub über die Bewertung der Göttlichkeit Alexanders im antiken Judentum (2.3.) wird die literarische Rezeption der Legende von der göttlichen Zeugung des Königs unter besonderer Berücksichtigung des Alexanderromans (2.4.) untersucht. Daran schließt sich eine Behandlung der Sichtweise der spätantiken Panegyriker an, wobei ein Schwerpunkt auf der Rezeption des Kaisers Julian liegt (2.5.). Darauf folgend werden christliche Texte von der Antike bis ins Frühmittelalter (2.6. bis 2.8.) ausgewertet, wobei auch die Rezeption Alexanders im Koran analysiert wird. Ein besonderes Augenmerk wird desweiteren auf die Darstellung der Beziehung zwischen Alexander und Jesus gelegt (2.8.). Der Schlussabschnitt bietet dann eine Bewertung und Einordnung der Ergebnisse der ersten beiden Abschnitte (3.1. bis 3.3.). Hierbei wird zum Vergleich auch die literarische Rezeption des römischen Kaiserkultes betrachtet (3.2.). Zuvor soll noch ein kurzer Überblick über die einschlägige Forschungsliteratur gegeben werden.

(2003), S. 276f; Wirth (1999), S. 149; Demandt (2004), S. 86; Zahrnt (2004), S. 20-22; Nawotka (2007), S. 567.

⁷ Cf. Ross (1988), S. 47; Stoneman (2008), S. 202f.

Überblick über die Forschungsliteratur⁸

Betrachtet man die Forschung zu der kultischen Verehrung Alexanders, ist mit Hinblick auf den Kult des Königs in Ägypten bis heute der bereits 1920 erschienene Aufsatz von Gerhard Plautmann über den alexandrinischen Alexanderkult, mit dem sich diese Arbeit intensiv auseinandersetzt, grundlegend.⁹ Zum dynastischen Kult der Ptolemäer, der sich um den Kult Alexanders bildete, sind mit den Monographien von Martina Minas¹⁰ und Stefan Pfeiffer¹¹ in den letzten Jahren ausführliche Abhandlungen erschienen. Dessen bis 1983 bekannte Priester sind bei Willy Clarysse und Griet van der Veken tabellarisch verzeichnet,¹² wobei für eine tiefergehende Behandlung dieses Themas immer noch die Arbeit von Jozef Ijsewijn zu konsultieren ist.¹³

Bezüglich der Alexanderkulte der Städte in Griechenland und Kleinasien ist weiterhin die Darstellung Christian Habichts zu nennen,¹⁴ der jedoch die Monographie von Haritini Kotsidu mit einer Sammlung der einschlägigen Quellen an die Seite gestellt werden kann.¹⁵ Das Thema der Gründerkulte des Königs wird in den Schriften Wolfgang Leschhorns eingehend eruiert.¹⁶ Auf dessen Arbeiten ist auch in Bezug auf die Agone für Alexander den Großen zu verweisen.¹⁷ Mit den Werken von Andrew Stewart¹⁸ und Karsten Dahmen¹⁹ liegen

⁸ Aufgrund der Flut an Literatur über Alexander den Großen kann an dieser Stelle nur eine sehr begrenzte Auswahl der für die vorliegende Fragestellung bedeutendsten Veröffentlichungen erfolgen. Die weitere Forschungsliteratur zu den einzelnen Themenbereichen kann über die jeweiligen Anmerkungen erschlossen werden.

⁹ Gerhard Plautmann: „Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes“ in: Archiv für Papyrusforschung 6 (1920), S. 77-99.

¹⁰ Martina Minas: Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige: ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri, Mainz am Rhein 2000.

¹¹ Stefan Pfeiffer: *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, München 2008 (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Bd. 98).

¹² Willy Clarysse, Griet van der Veken: *The eponymous priests of Ptolemaic Egypt: (P. L. Bat. 24); chronological lists of the priests of Alexandria and Ptolemais with a study of the demotic transcriptions of their Names*, Leiden 1983.

¹³ Jozef Ijsewijn: *De sacerdotibus sacerdotisque Alexandri Magni et Lagidarum eponymis*, Brüssel 1961.

¹⁴ Christian Habicht: *Gottmenschen und griechische Städte*, München²1970 (=Zetemata, Bd. 14).

¹⁵ Kotsidu, Haritini: *TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000.

¹⁶ Wolfgang Leschhorn: *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984 (=Paltingenesia, Bd. 20); id.: „Mythos und Stadtgründung im Nahen Osten“ in: *O Ellenismos sten Anatole: praktika Arsquo; diethnous archaiologikou synedriou, Delphoi 6 - 9 noembriou* 1986, Athen 1991, S. 441-452.

¹⁷ Id.: „Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches“ in: *Colloquium "Agonistik in der Römischen Kaiserzeit": Landhaus Rothenberge bei Münster, 25.-27. Oktober 1995*, Sankt Augustin 1998 (Stadion, Bd. 24,1), S. 31-57; id.: „Griechische Agone in Makedonien und Thrakien. Ihre Verbreitung und politisch-religiöse Bedeutung in der römischen Kaiserzeit“ in: Ulrike Peter (Hg.): *Stephanos nomismatikos. Edith Schöner-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin 1998, S. 399-415.

¹⁸ Andrew Stewart: *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkley / Los Angeles / Oxford 1993.

¹⁹ Karsten Dahmen: *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London 2007.

übersichtliche Darstellungen des Alexanderbildes in der bildenden Kunst und der Münzprägung vor.

Für die literarische Rezeption des Königs im Allgemeinen ist die Monographie von Elias Koulakiotis von besonderem Interesse.²⁰ Grundlegend mit Hinblick auf die Untersuchung der Darstellung Alexanders in religiösen Texten ist der Artikel von Friedrich Pfister über das Bild des Königs in heidnischen, jüdischen, christlichen und islamischen Offenbarungen.²¹ Einen noch immer umfangreichen Fundus einschlägiger Quellenstellen bietet auch Fritz Taegers Werk zum Herrscherkult.²²

Zum antiken Alexanderroman ist neben der ausführlichen Darstellung von Reinold Merkelbach²³ auch die Monographie zu dessen Entstehung und Entwicklung von Corinne Jouanno²⁴ zu erwähnen. Einen Überblick über die verschiedenen Rezensionen und die davon abhängigen Texte bis ins Mittelalter bietet David J. A. Ross.²⁵ Zu der Legende, Alexander sei von dem Ägypter Nektanebos gezeugt worden, ist neben neueren Veröffentlichungen auch das Werk von Otto Weinreich immer noch von Interesse.²⁶ Daneben sind zu den Alexanderbildern einzelner antiker Autoren zahlreiche Arbeiten erschienen, die jeweils in den entsprechenden Kapiteln dieser Arbeit Berücksichtigung finden.

In Bezug auf die christliche Rezeption Alexanders gibt Richard Klein einen Überblick über die patristische Literatur.²⁷ Zum Alexanderbild des lateinischen Mittelalters ist besonders das Werk von George Cary zu nennen.²⁸ Die byzantinische Rezeption des Königs stellt Heribert Gleixner ausführlich dar.²⁹ Eine Behandlung der syrischen Literatur zu diesem Thema und dessen Verhältnis zum Koran findet sich in den Arbeiten von Gerrit J. Reinink³⁰ und Kevin

²⁰ Elias Koulakiotis: *Genese und Metamorphosen des Alexandermýthos im Spiegel der griechischen nicht-historiographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr.*, Konstanz 2006 (=Xenia, Bd. 47).

²¹ Friedrich Pfister: „Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen“ in: id.: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976 (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 61), S. 301-347 (zuerst veröffentlicht 1956).

²² Fritz Taeger: *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1957-1960.

²³ Reinold Merkelbach: *Die Quellen des Griechischen Alexanderromans*, München ²1977 (=Zetemata, Bd. 9).

²⁴ Corinne Jouanno: *Naissance et Métamorphoses de Roman d'Alexandre*, Paris 2002.

²⁵ David J. A. Ross: *Alexander historiatus: a guide to medieval illustrated Alexander literature*, Frankfurt am Main ²1988.

²⁶ Otto Weinreich: *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes*, Berlin / Leipzig 1911.

²⁷ Richard Klein: „Zur Beurteilung Alexanders des Großen in der Patristischen Literatur“ in: W. Will; J. Heinrichs (Hg.): *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86. Bd. II*, Amsterdam 1988, S. 925-989.

²⁸ George Cary, D.J.A. Ross: *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956, überarbeitete Ausg. 1987.

²⁹ Heribert J. Gleixner: *Das Alexanderbild der Byzantiner*, München 1961.

³⁰ Gerrit J. Reinink: „Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios Kirchenpolitik“ in: Carl Laga (Hg.): *After Chaldecon. Studies in Theology and Church History. Offered to Professor Albert van Roey For His Seventieth Birthday*, Leuven 1985, S. 263-281; id.: „Alexander the Great in Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’-Texts in: C.C. Akentiev, A.B. Chernyak, L.G. Krushkova, V.M. Lurie (Hg.): *The Acts of Alexander the Great. The unique monument of medieval toretics found in the village Muzhi of Yamal-Nenets Autonomic district*, St. Petersburg 2003 (=Byzantinorossica 2), S. 150-178.

van Bladel.³¹ Zum Umgang mit syrischen Textpassagen sind schließlich die MELTHO-Schriftarten von *Beth Mardutho: The Syriac Institute* als ein hilfreiches Werkzeug zu nennen.³²

³¹ Kevin van Bladel: „The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander” in: Himanshu Prabha Ray (Hg.): *Memory as history: the legacy of Alexander in Asia*, New Delhi 2007, S. 54-75; id.: „The Alexander Legend in the Qur’ān 18:83-102” in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur’ān in its historical context*, London 2008, S. 175-203.

³² Siehe Beth Mardutho: The Syriac Institute (<http://www.bethmardutho.org/>).

Kapitel 1:

Die Alexanderkulte

1.1. Alexanderkulte in Ägypten

1.1.1. Alexander der Große als Pharao

Nachdem Alexander Ägypten erobert hatte, besuchte er das Orakel von Siwa in der libyschen Wüste. Dort wurde er als Sohn des dortigen Gottes Amun proklamiert.¹ Auch wenn in der Forschung keine Übereinstimmung darüber gefunden werden konnte, ob der König formell zum Pharao gekrönt worden war,² entsprach die Idee der Vaterschaft des Gottes Amun-Re der ägyptischen Herrschervorstellung.³ So belegt ein demotischer Papyrus aus seinem ersten Herrschaftsjahr in Ägypten auch die Bezeichnung Alexanders als Pharao (*P[r-]ʿ3*).⁴ In seinem Namen wurden ebenfalls Baumaßnahmen an mehreren ägyptischen Tempeln durchgeführt. Dies ist nachweisbar in der Oase Bahriya,⁵ in Hermopolis Magna an der Grenze zwischen Ober- und Unterägypten⁶ sowie in der Thebais, in Karnak⁷ und Luxor.⁸ An den beiden letzten Kultorten sind für Alexander „Häuser der Millionen von Jahren“ nachweisbar.⁹ In diesen wurde der *Ka*, die göttliche Kraft des Pharaos, kultisch verehrt, weshalb Martina Ullmann die Bezeichnung „Königstempel“ vorgeschlagen hat.¹⁰ Die Darstellung Alexanders als Pharao verdeutlicht eine Inschrift auf der Ostwand des Barkensanktuars des Königs im Tempel von Luxor:

Es ist (existiert) der vollkommene Gott, der Herr beider Länder, der Herr der Zeremonien Alexander, welcher Nützliches tut für den Tempel seines Vaters Amun-Re,

¹ Zum Besuch Alexanders in Siwa siehe Hogarth (1887); Wilcken (1928); (1930); Berve (1929); Taylor (1931), S. 4-17; Oertel (1940); Tarn (1948), I, S. 42-44; (1950), II, S. 347-359; Baisdon (1950); Bosworth (1977); (1988a), S. 282f; Badian (1981); Fredricksmeier (1991); Anson (2003); Lauffer (2004), S. 85-91; Mossé (2004), S. 76-78; Winter (2005), S. 204f; besondere Beachtung verdient der ausführliche ägyptologische Rekonstruktionsversuch bei Kuhlmann (1988), S. 139-159.

² Gegen eine Krönung haben sich Burstein (1991), S. 144; (1994), S. 382; Caroli (2007), S. 124; Stoneman (2008), S. 8; Collins (2009), S. 186 ausgesprochen; positiver Grimm (2004), S. 375; Winter (2005), S. 206; unentschieden Schäfer (2007), S. 67.

³ Cf. Kuhlmann (1988), S. 146-154; Voss (1993), S. 71; Reinsberg (2004), S. 322.

⁴ Cf. P.O.I.25257=P. Chic. Haw. 2 aus dem Herbst 331 v. Chr.; cf. Schäfer (2007), S. 54.

⁵ Cf. Fakhry (1940), *passim.*; Willeitner (2003), S. 101f; Winter (2005), S. 207; Schäfer (2007), S. 55.

⁶ Cf. Winter (2005), S. 208-213; Schäfer (2007), S. 55.

⁷ Cf. Porter/Moss (1972), S. 79; 119f; 228f; Schäfer (2007), S. 60-65.

⁸ Cf. Porter/Moss (1972), S. 324-326; 335; 'Abd-ar-Raziq (1984), *passim.*; Winter (2005), S. 208; Schäfer (2007), S. 58-60; Collins (2009), S. 200-203.

⁹ Cf. Ullmann (2002), S. 81; 387-389; Schäfer (2007), S. 66f; Pfeiffer (2008), S. 29. Collins (2009), *passim.* sieht in der dortigen Darstellung Alexanders einen Versuch ägyptischer Priester, den König trotz mangelnder Krönungszeremonie als Pharao zu legitimieren.

¹⁰ Cf. Ullmann (2002), S. 661-673; zum *Ka* des Pharaos cf. Pfeiffer (2008), S. 19-24; Collins (2009), S. 187-199.

*des Königs der Götter, des Herrn des Himmels. Man handelt für ihn, den Lebensspendenden, wie Re.*¹¹

Demotische Papyri aus dem zweiten und dritten Regierungsjahr Alexanders IV. (316/15 bzw. 315/14 v. Chr.)¹² zeigen, dass dessen Vater als verstorbener Pharao zu diesem Zeitpunkt bereits mit göttlichen Ehren bedacht worden war. So wird der minderjährige Herrscher mit folgender Titulatur benannt: „Alexander, der Sohn Alexanders, des Gottes“ (*ʿLgsnṯrs š ʿlgsnṯrs p ntr*).¹³ Eine ähnliche Benennung findet sich auch auf der sog. Satrapenstele aus dem 7. Regierungsjahr Alexanders IV. Dort wird der junge König als Sohn „des Re Alexandros“ bezeichnet.¹⁴ Dieselbe Inschrift nennt Alexandria anlässlich der Nennung der Verlegung der Residenz Soters dorthin „Mauer des ober- und unterägyptischen Königs Meri-Amun Setepen-Re, des Sohnes des Re Alexandros“.¹⁵

In den Kontext der kultischen Verehrung Alexanders als ägyptischer Pharao ist wohl auch ein Horuspriester des zweiten Jahrhunderts v. Chr.¹⁶ namens Sarapion einzuordnen, der gleichzeitig als „Hohepriester des Pharaos Alexander“ (*Srṗyn p3 ḥm-ntr Ḥr p3 wʿb ʿ3 (n) Pr-ʿ3 3rgsnṯrs*) bezeichnet wird.¹⁷ Huß sieht darin den Versuch, durch die Bestellung eines ägyptischen Priesters im ptolemäischen Dynastiekult¹⁸ das Wohlwollen der einheimischen Priesterschaft zu erkaufen.¹⁹ Die im Titel des eponymen Priesters jedoch unübliche Bezeichnung Alexanders als Pharao untermauert Quaegebeurs Zweifel, dass es sich hierbei tatsächlich um dieses Priesteramt handelt.²⁰

Herauszustellen ist noch, dass Alexander keine Rolle in den Kulturen für die Dynastie der Ptolemäer in den Tempeln der ägyptischen Götter spielt.²¹ Während, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, der alexandrinische Dynastiekult der Lagiden an den Kult Alexanders des Großen angeschlossen wurde, wurden die Kulte für die Ptolemäer in den ägyptischen

¹¹ ʿAbd-ar-Raziq (1984), S. 12; cf. Stewart (1993), S. 45; Reinsberg (2004), S. 322. Collins (2009), S. 202f sieht in der Bezeichnung „vollkommene Gott“ (*ntr nfr*) einen Hinweis auf die Abhängigkeit des *Ka* des Pharaos von dessen göttlichem Vater Amun.

¹² Cf. Reich (1936), S. 10f; Lüddeckens (1960), S. 368; Pestman (1967), S. 13.

¹³ P.Phil.dem. 2,1; cf. P.Ryl. 10,1; cf. Reich (1936), S. 14; Lüddeckens (1960), S. 23; 190 Anm. 87; Pestman (1967), S. 12; *ntr* bezeichnet im Demotischen sowohl einen Gott, als auch einen vergöttlichten Verstorbenen; cf. Johnson (2004), S. 144. Die Titulierung des regierenden aber auch des verstorbenen Pharaos als Gott war wohl bereits ab der 2. Dynastie üblich; cf. Hornung (1971), S. 35; Goedicke (1986), S. 60f.

¹⁴ Kaplony-Heckel (1985), S. 614.

¹⁵ Ibid., S. 615.

¹⁶ Nach Ray (1976), S. 103 vermutlich aus den 160er Jahren.

¹⁷ Ibid., S. 102.

¹⁸ Siehe Kapitel 1.1.2.

¹⁹ Cf. Huß (1994), S. 45.

²⁰ Cf. Quaegebeur (1989), S. 95 Anm. 10.

²¹ Cf. Winter (1978), S. 119; Herklotz (2005), S. 157; Pfeiffer (2008), S. 98f.

Tempeln mit den dortigen Hauptgottheiten verbunden. An die Stelle Alexanders treten damit in den Ahnenreihen die jeweiligen ägyptischen Gottheiten.²²

1.1.2. Alexander im alexandrinischen Dynastiekult der Ptolemäer

Ptolemaios I. bemächtigte sich nach dem Tod Alexanders der Leiche des Königs und setzte sie in Memphis bei.²³ Ob dessen Körper bereits unter dem ersten Ptolemäer oder erst unter dessen Sohn nach Alexandria überführt wurde, ist nicht sicher festzustellen.²⁴ Diodor berichtet jedenfalls – allerdings unter Auslassung der Erstbestattung in Memphis –, dass Ptolemaios I. den verstorbenen König mit „den einem Heroen zukommenden Opfern“ (θυσίαις ἡρωικαῖς) und Spielen in Alexandria beigesetzt habe.²⁵

Bereits unter Soter wurde der eponyme Kult für Alexander den Großen eingerichtet.²⁶ So nennt ein Papyrus von Elephantine aus dem 40. Regierungsjahr des Ptolemaios I. (284/283 v. Chr.)²⁷ dessen Bruder Menelaos als eponymen Priester.²⁸ Ein weiterer Papyrus aus El-Hibe gibt an, dass Menelaos dieses Amt schon zum fünften Mal unter Ptolemaios I. innehatte.²⁹ Weil für das 41. und letzte Regierungsjahr Soters Eureas, Sohn des Proitos, als eponymer Priester belegt ist, muss Menelaos das Priesteramt vor 284/83 mindestens viermal innegehabt haben.³⁰ Auch Eureas soll vor seiner Amtszeit 283/82 schon zweimal Priester gewesen sein.³¹ Daraus folgt, dass die Verleihung der Eponymität mindestens ins Jahr 290/89 v. Chr. zurückreichen muss.³² Als terminus post quem ist das Jahr 310 zu vermuten, aus dem ein

²² Cf. Koenen (1993), S. 55f; Pfeiffer (2008), S. 103; 108f.

²³ Cf. Curt. 10,10,20; Paus. 1,6,3; *mamor Parium* B 11; cf. Jacoby (1904), S. 126; Nilsson (1961), S. 154; Fraser (1972), II, S. 30f; Errington (1976), S. 142f; Leschhorn (1984), S. 205; Chugg (2002b), S. 77; Bingen (2007), S. 20; Nawotka (2007), S. 568; Pfeiffer (2008), S. 65; eine Erstbestattung in Alexandria wird bei Ael. 12,63; Diod. 18,28; Strab. 17,1,8 behauptet. Eine komplizierte Variante bieten die Texte des Alexanderromans. Dort wird die Beisetzung Alexanders in Memphis durch göttliches Eingreifen verhindert; cf. Dillery (2004), *passim*. Das Alexandergrab in Memphis vermutet Schmidt-Colinet (1996), S. 89 im Bereich des Nektanebotempels.

²⁴ Cf. Saunders (2006), S. 62; für eine Bestattung unter Ptolemaios I. haben sich Nilsson (1961), S. 155; Fraser (1972), II, S. 31; Stewart (1993), S. 232; Erskine (2002), S. 165; 171; Grimm (2004), S. 375 ausgesprochen. In diese Richtung tendiert auch Hartmann (2010), S. 342f. Für eine Bestattung unter Ptolemaios II. siehe Otto (1905), I, S. 139f; Plaumann (1920a), S. 78; Chugg (2002b), S. 77.

²⁵ Diod. 18,28,4; cf. Hartmann (2010), S. 348. Wilcken (1938), S. 231f sieht dies als die Beschreibung der Erstbestattung in Memphis, die auf Alexandria übertragen worden sei.

²⁶ Cf. Leschhorn (1984), S. 207. Eine Auflistung der bis 1983 bekannten Priester findet sich bei Clarysse/Veken (1983), S. 3-39; eine umfassende Darstellung der Entwicklung des dynastischen Kultes bei Minas (2000), S. 81-171.

²⁷ Zur Datierung siehe Samuel (1962), S. 11-28; 166, der im Gegensatz zu Fraser (1972), I, S. 215f; II, S. 365 das 40. Regierungsjahr Soters nicht mit 285/84 sondern mit 284/83 ansetzt; siehe auch Marcellus (1996), S. 74f; Huß (2001), S. 227.

²⁸ Cf. P.Eleph. 2,1; cf. Plaumann (1912), col. 179f; Fraser (1972), I, S. 215f; II, S. 365; Errington (1976), S. 171; Clarysse/Veken (1983), S. 4; Minas (2000), S. 87; Bingen (2007), S. 20.

²⁹ Cf. P.Hib. 84a,1; 16f; cf. Bell (1924), S. 27; Clarysse/Veken (1983), S. 4.

³⁰ Cf. P.Eleph. 3,1; 4,1; Clarysse/Veken (1983), S. 4.

³¹ Cf. *ibid*.

³² Cf. Plaumann (1912), col. 180; Clarysse/Veken (1983), S. 4; Walbank (1984a), S. 97; (1987), S. 378; Hölbl (1994), S. 87; Minas (2000), S. 87f.

Papyrus überliefert ist, der keinen eponymen Priester nennt, sondern nach Alexander IV. und Ptolemaios I. als Satrap datiert.³³

Darauf, dass der Alexanderkult in Alexandria vielleicht schon 304 v. Chr. bestanden haben könnte, hat Hagedorn aufmerksam gemacht. In seiner Rekonstruktion eines königlichen Erlasses, der in einer Abschrift des zweiten Jahrhunderts v. Chr. erhalten ist, sollen Strafzahlungen bei der Missachtung des Verbotes, Heiligtümer zu veräußern, in Form von „Alexander heiligen Drachmen“ (ἱερὰς Ἀλεξάνδρῳ (δραχμὰς)) geleistet werden.³⁴ Weil aufgrund der im Text genannten zwanzig Regierungsjahre und der Abfassungszeit des Papyrus kein Ptolemäer mit dem Beinamen Alexander als Empfänger dieser Gelder in Frage kommt, nimmt Hagedorn an, dass das Geld dem Alexanderkult zugutekommen sollte.³⁵ Dies wird dadurch gestützt, dass parallele Formulierungen für Geldzahlungen zugunsten des Herrscherkultes der regierenden Ptolemäer belegt sind.³⁶ Aufgrund der alleinigen Nennung Alexanders als Kultempfänger hat Hagedorn den Erlass in die Zeit Soters (das zwanzigste Regierungsjahr bedeutet dann das Jahr 304 v. Chr.) eingeordnet, weil sonst auch die bis dahin in den Kult aufgenommenen Ptolemäer erwähnt sein müssten.³⁷ Risgby bestätigt zwar die zeitliche Einordnung des Erlasses, widerspricht jedoch der Rekonstruktion Hagedorns. Seiner Meinung nach sei der Empfänger ungenannt und die Textpassage beziehe sich auf die Währung, in der zu zahlen sei. Dies seien nämlich „Alexanderdrachmen“ (Ἀλεξάνδρῳ (δραχμὰς)).³⁸ Er muss jedoch einräumen, dass sich eine Nennung von Alexandergeld in Ägypten nur noch in dem oben bereits genannten Papyrus von Elephantine finden lässt.³⁹ Die Zuschreibung von Geld als „sacred to Alexander“ würde sich laut Rigsby jedoch nirgendwo sonst finden.⁴⁰ Diese zweite Feststellung ist allerdings nicht richtig. In einer bereits 1913 publizierten ptolemäischen Rechtsordnung über Immobilienverkäufe aus einer Rechtssammlung aus der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. wird eine Abgabe als „dem Alexander heilig“ (ἱερὰν Ἀλεξάνδρῳ) charakterisiert.⁴¹ Dass an dieser Stelle eine Abgabe an den Kult Alexanders in Alexandria gemeint ist, scheint in der Forschung nie bestritten

³³ Cf. P.Eleph. 1,1; cf. Nilsson (1961), S. 155; Fraser (1972), I, S. 216; II, S. 366; zur Datierung cf. Huß (2001), S. 225.

³⁴ SB 16,12519,9 mit der Rekonstruktion von Hagedorn (1986), S. 66; dem folgend Jördens (2005), S. 369.

³⁵ Cf. Hagedorn (1986), S. 66f.

³⁶ Cf. Berger (1911), S. 37; Hagedorn (1986), S. 67.

³⁷ Cf. Hagedorn (1986), S. 67; dem folgend Jördens (2005), S. 369f.

³⁸ Cf. Rigsby (1988), S. 273.

³⁹ Cf. ibid., S. 274; cf. P.Eleph. 1,11f: ἀργυρίου Ἀλεξάνδρῳ.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ P.Hal. 1,245. Zur Datierung der Rolle siehe Bechtel/Kern/Wilcken/Wissowa (1913), S. 11.

worden zu sein.⁴² Tatsächlich ist jedoch auch hier der Papyrus beschädigt, so dass der Dativ von Alexander wie im Erlass über das Verbot der Veräußerung von Heiligtümern rekonstruiert werden muss. Andererseits scheint Rigsbys Wiederherstellungsversuch auf diese Textstelle nicht anwendbar,⁴³ so dass es nicht sinnvoll ist, die frühere Rekonstruktion des Textes zu verwerfen.

Die Datierung des königlichen Erlasses über das Verbot des Verkaufs von Heiligtümern in die Zeit Soters stützt sich auf die Annahme, dass sonst auch die bis zur Abfassung des Textes in den Alexanderkult aufgenommenen Ptolemäer genannt sein müssten.⁴⁴ Obwohl – wie unten ausgeführt wird – sich in der ptolemäischen Spätzeit verkürzte Amtsbezeichnungen für den eponymen Priester durchsetzten, in denen nur Alexander namentlich genannt wird, macht die Datierung der Schriftträger ins dritte und zweite Jahrhundert v. Chr. das Auftreten dieses Phänomens in den vorliegenden Texten unwahrscheinlich. Daher scheinen sie als Zeugnisse für den Alexanderkult zur Zeit des ersten Ptolemäers betrachtet werden zu müssen. Ob der Priester dieses Kultes jedoch bereits im Jahre 304 v. Chr. die Eponymität besaß, ist nicht sicher.

Zwei weitere Dinge sind noch zum frühen eponymen Alexanderkult festzustellen. Die bis hierher aufgeführten Belege für den Kult stammen alle aus griechischen Papyri. Demotische Texte, die nach diesem Priester datieren, sind erst aus der Regierungszeit des zweiten Ptolemäers überliefert, während insgesamt für die Zeit Soters die Anzahl der überlieferten demotischen Texte aus Ägypten die der griechischen übersteigt.⁴⁵ Dies macht die Ausrichtung des Kultes auf die griechische Bevölkerung des Landes deutlich und zeigt, dass es eine Zeit dauerte, bis er auch in der ägyptischen Bevölkerung Bedeutung gewann.⁴⁶

Zum anderen wird der eponyme Priester in den frühen Urkunden einfach nur als ἱερεὺς bezeichnet, ohne einen expliziten Hinweis darauf, dass hiermit der Priester Alexanders gemeint ist. Diese Erklärung wurde erst notwendig, als 272/71 unter Ptolemaios II. das herrschende Königspaar in die Titulatur aufgenommen wurde.⁴⁷ Im Gegensatz zu seinem

⁴² So findet sich diese Interpretation bei Bechtel/Kern/Wilcken/Wissowa (1913), S. 142f; Johnson/Martin/Hunt (1915), S. 318; Plaumann (1920a), S. 84f; Fraser (1972), I, S. 212; Vélissaropoulos (1981), S. 164; Jähne (1997), S. 504.

⁴³ Aufgrund des mangelnden Platzes scheint es schwer möglich, Drachmen, die dann durch Ἀλεξανδρείας oder Ἀλεξανδρείου ἀργυρίου bestimmt werden könnten, sinnvoll mit dem Textbestand von ἔστω δὲ τοῦτο ἱε[ρ]ὸν zu verbinden. Diese Ansicht hat auch Reinold Scholl, der Leiter des Papyrus- und Ostrakaprojektes Halle-Jena-Leipzig, in dessen Zuge P.Hal. 1 digital aufbereitet worden ist, im persönlichen Gespräch mit dem Autor geäußert.

⁴⁴ Hagedorn (1986), S. 67.

⁴⁵ Cf. Lanciers (1991), S. 217; Minas (2000), S. 88f.

⁴⁶ Cf. Walbank (1984a), S. 97; (1987), S. 378; Minas (2000), S. 88f.

⁴⁷ Cf. P.Hib 199,11-17; cf. Otto (1905), I, S. 138; Fraser (1972), I, S. 215f; Walbank (1984a), S. 97; (1987), S. 378; Lanciers (1991), S. 217; Hölbl (1994), S. 87f; Grimm (1998), S. 70; Minas (2000), S. 88; 90-93; Huß

Sohn fügte Ptolemaios I. sich selbst nicht in den Kult für Alexander ein, was darauf schließen lässt, dass dieser bei seiner Gründung noch nicht als Dynastiekult konzipiert worden war.⁴⁸ Er war wohl vielmehr ein Teil der Strategie Soters, mit Alexander den Begründer seiner Herrschaft in Ägypten göttlich zu ehren.⁴⁹ Dieses hatte der erste Ptolemäer bereits mit seinen Münzprägungen propagiert. Dort wurde die Abkunft Alexanders von Zeus-Ammon durch die Darstellung des Makedonen mit den Ammonshörnern unterstrichen.⁵⁰ Eine weitere Assoziierung des Königs mit seinem göttlichen Vater fand durch die Investitur Alexanders mit Blitzbündel und Ägis statt.⁵¹

Die Darstellung Alexanders mit Widderhörnern findet sich bereits in seinem Barkensanktuar in Luxor.⁵² Dazu wird im Württembergischen Landesmuseum eine kleine Alexanderbüste aufbewahrt, die den König sowohl mit Ammonshörnern als auch mit einer ägyptischen Götterkrone zeigt.⁵³ Diese Art der Präsentation Alexanders als Ammonsson wurde nicht nur auf den Münzen der Ptolemäer aufgegriffen,⁵⁴ sondern findet sich auch auf den Prägungen anderer hellenistischer Herrscher wie Agathokles von Syrakus,⁵⁵ Lysimachos⁵⁶ und vielleicht auch Seleukos I.⁵⁷ Wie weit das Abbild eines bartlosen Gottes mit einem Widderhorn auf den Münzen verschiedener griechischer Städte in einem Zusammenhang zur Gottessohnschaft Alexanders steht, ist in der Forschung strittig.⁵⁸ Eine Gemme des dritten vorchristlichen

(2001), S. 325; Pfeiffer (2008), S. 65. Der Papyrus gibt den Teil einer Priesterliste wieder, die ein Teil aus dem Werk Charons v. Naukrates sein könnte, das sich mit den Priestern in Alexandria und den Ereignissen während ihrer Amtszeiten befasst haben soll; cf. Suda s.v. Χάρων, Ναυκρατίτης; cf. Fraser (1972), I, S. 215.

⁴⁸ Cf. Minas (2000), S. 88.

⁴⁹ Cf. *ibid.*; Pfeiffer (2008), S. 65. Zur Strategie der Anlehnung an Alexander unter Ptolemaios I. im Allgemeinen siehe Lianou (2010), S. 125-128.

⁵⁰ Cf. Dahmen, Plate 4-5; Hansen, Kat. Nr. 15-17; 19-20; Svenson, Kat. Nr. 310.2 Taf. 7; Nr. 322.1; 322b.1 Taf. 33; Nr. 46a:e Taf. 54; cf. Kienast (1987), S. 331; Stewart (1993), S. 231-232; Völcker-Janssen (1993), S. 154; Svenson (1995), S. 14f; Koulakiotis (2006), S. 227; Dahman (2007), S. 10-13; Weber (2010), S. 63.

⁵¹ Cf. Dahmen, Plate 4,3-4; 6-8; 5,1-2; Hansen, Kat. Nr. 16-17; Svenson, Kat. Nr. 46a:e Taf. 54; cf. Stewart (1993), S. 231-233; Kühnen (2005), S. 21. In der Ausstattung mit dem Elephantenskalp und der Mitra ist eine Angleichung an Dionysos gesehen worden; cf. Dahmen, Plate 4;1-5; 5,1-2; Svenson, Kat. Nr. 46a:e Taf. 54; cf. Grimm (1978), S. 103; Stewart (1993), S. 236f; Svenson (1995), S. 155; Pfrommer (2001), S. 33; Erskine (2002), S. 175; Bosworth (2007), S. 17; gegen eine Assoziierung des Elephantenskalps mit Dionysos Stewart (1993), S. 233-236; Kritik an der weithin akzeptierten Identifizierung dieses Münzportraits als Abbild Alexanders bei Günther (2003), S. 25; zu der Identifizierung Alexanders mit weiteren Göttern in Ägypten cf. Grimm (1978), S. 103-108.

⁵² Cf. 'Abd-ar-Raziq (1984), S. 45; Stewart (1993), S. 233.

⁵³ Cf. Grimm (1978), S. 105; Reinsberg (2005), S. 229.

⁵⁴ Der Elephantenskalptypus ist anders als Dahmen (2007), S. 13 meint nicht nur bis Ptolemaios V. sondern mindestens bis Ptolemaios VIII. nachweisbar; cf. SNG Kopenhagen, Nr. 276-277; 291-292 (Ptol. VI.); 334-338; 344-346 (Ptol. VIII.).

⁵⁵ Dahmen, Plate 6; Hansen, Kat. Nr. 21; cf. Dahmen (2007), S. 14; 116f.

⁵⁶ Dahmen, Plate 8; Hansen, Kat. Nr. 23; Svenson, Kat. Nr. 310 Taf. 7; cf. Dahmen (2007), S. 16f; 119. Zu den Alexandermünzen des Lysimachos siehe Thompson (1968), *passim*; Brown (1981), *passim*.

⁵⁷ Dahmen, Plate 7; Hansen, Kat. Nr. 22; Dahmen (2007), S. 15; 117f lehnt die Darstellung des Ammonhorns auf diesen Prägungen ab; anders Brown (1981), S. 20.

⁵⁸ Die Identität dieser Gottheiten auf den Münzen von Kyrene, Lesbos, Aphytis, Tenos, Knossos, Metapontum und Nuceria Alfaterna (eine kurze Zusammenfassung bei Leclant/Clerc (1981), S. 682f) ist in der Forschung

Jahrhunderts, die heute in Oxford liegt, zeigt jedoch unumstritten ebenfalls den König mit dem Widderhorn.⁵⁹ Erwähnung muss auch noch eine weitere Münzprägung finden, die im afghanischen Mir Zakah entdeckt worden sein soll. Bopearachchi und Flandrin präsentieren diese Goldmünze, die den König mit Elephantenskalp, Ägis und Ammonshorn zeigt, als Vorbild aus der Lebenszeit Alexanders für die ptolemäischen Alexanderprägungen.⁶⁰ Dahmen hat jedoch aufgrund der Zusammenstellung der göttlichen Attribute, die im Widerspruch zu der Entwicklung des Alexanderbildes auf den ptolemäischen Münzen steht, die Authentizität dieser Prägung in Frage gezogen.⁶¹ Auf den Widerspruch zur ptolemäischen Münzprägung weist auch Bhandare hin und schließt eine Datierung zu Lebzeiten Alexanders aus.⁶² Die Beständigkeit der Darstellung des Königs mit dem Ammonshorn zeigt sich anhand eines goldenen Amulettes aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, das ihn auf diese Weise präsentiert.⁶³



Alexander mit Elephantenexuviae, Mitra, Ammonshorn und Ägis. Tetradrachme Ptolemaios I. (ca. 310-305 v. Chr.).



Alexander mit Blitzbündel und Ägis. Stater Ptolemaios I. (ca. 305-298 v. Chr.).

bis heute nicht eindeutig geklärt. So wurde der Gott auf den kyrenischen Münzen u.a. als libyscher Dionysos (Müller (1860), S. 102), als Aristaeos (Head (1911), S. 869), als Apoll Karneios (Robinson (1927), S. ccxl) sowie als Hermes Parammon (Chamoux (1959), *passim.*) und Alexander (Salač (1960), S. 43) identifiziert. Der bei Müller (1860), S. 102 (dem folgend Leclant/Fasciato (1949), S. 9; Leclant/Clerc (1981), S. 688; Polignac (1984), S. 36f) vorgebrachten Ansicht, dass auf einigen Exemplaren eine Angleichung an das Münzbild Alexanders zu erkennen sei, hat Robinson (1927), S. ccxliii-ccxliv widersprochen.

⁵⁹ Cf. Stewart, Nr. 118; cf. Zazoff (1983), S. 199f.

⁶⁰ Cf. Bopearachchi (2005), S. 176-179.

⁶¹ Cf. Dahmen (2007), S. 9; 67f.

⁶² Cf. Bhandare (2007), S. 250-253. Für weitere mögliche Darstellungen Alexander mit den Ammonshörnern siehe Leclant/Clerc (1981), S. 683f.

⁶³ Cf. Bruhn (1993), Nr. 9.

Darauf, dass die Darstellung Alexanders mit den Hörnern des Zeus-Ammon eine Rolle im Alexanderkult in Alexandria gespielt haben könnte, weist eine Stelle im Alexanderroman hin. Dort wird berichtet, dass ein Zeusorakel in Babylon nach dem Tod des Königs befohlen habe, ihn in Ägypten als „hörnertragend“ (κηρυκωτήρ) zu verehren.⁶⁴

Die Ausstattung Alexanders mit dem Blitzbündel seines angeblichen Vaters Zeus lässt sich auf den Künstler Apelles zurückverfolgen, der den König noch zu dessen Lebzeiten in dieser Art im Artemistempel in Ephesos dargestellt hat.⁶⁵ Eine weitere Präsentation Alexanders mit dem Blitzbündel findet sich auf der sog. Neisosgemme aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, die sich heute in St. Petersburg befindet und den König mit Blitzbündel und Ägis zeigt,⁶⁶ sowie auf den sog. Porosdekadrachmen.⁶⁷ Es ist nicht sicher festzustellen, ob diese Darstellung mit den Insignien des Göttervaters eine Vergöttlichung Alexanders bedeutete oder als eine Metapher für die gottgleiche Macht des Königs zu interpretieren ist.⁶⁸ Dass dies jedoch als anstößig empfunden werden konnte, zeigt sich bei Plutarch, der Lysipp lobt, weil dieser Apelles für die Verbildlichung Alexanders mit dem Blitzbündel getadelt habe.⁶⁹ Eine zeitgenössische Kritik an der Darstellung des Königs mit anderen Götterattributen lässt sich bei Ephippos erkennen.⁷⁰ Dieser behauptet, Alexander habe sich mit den Attributen einzelner Götter – neben Zeus-Ammon Hermes, Artemis und Herakles – geschmückt. Damit will er die Anmaßung göttlicher Ehren durch Alexander tadeln und den Widerspruch zwischen der göttlichen Verehrung des Königs und seinem Tod darstellen. Deswegen trug sein Werk auch

⁶⁴ Ps.-Call. arm. 282; cf. Iulius Valerius 3,34 in den Mss. A; P; cf. Anderson (1927), S. 106; Jouanno (2002), S. 64f. So auch von Kroll interpretiert; cf. Ps.-Call. A 3,34.

⁶⁵ Cf. Plin., *nat.* 35,92 (=Stewart, Nr. T60); Plut. *Alex.* 4,1 (=Stewart, Nr. T 62); *de Alex. fort.* 2,2,335A (=Stewart, Nr. T61); *Is.* 24,360D (=Stewart, Nr. T120; cf. Cic. *Verr.* 4,60 (=Stewart, Nr. T59); cf. Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 18; Kienast (1987), S. 320f; Ortmann (1988), S. 841f; Stewart (1993), S. 191-194; Völcker-Janssen (1993), S. 144f; Fredricksmeier (2003), S. 272; Dahman (2007), S. 6.

⁶⁶ Cf. Gebauer G 31= Svenson Kat. Nr. 34 Taf. 6; cf. Stewart (1993), S. 51; 199f; Svenson (1995), S. 12; Dahman (2007), S. 7. Die Beziehung der Neisosgemme zum Bild des Apelles ist in der Forschung umstritten; cf. Gebauer (1938/39), S. 27; Stewart (1993), S. 200; Kühnen (2005), S. 17.

⁶⁷ Dahmen, Plate 6; Svenson Kat. Nr. 53 Taf. 6; cf. Bosworth (1988a), S. 287; Stewart (1993), S. 201-204; Völcker-Janssen (1993), S. 146; Fredricksmeier (2003), S. 272; Bhandare (2007), S. 252; Dahman (2007), S. 7-9. Die verbreitete Ansicht, dass diese Münzprägung noch zu Lebzeiten Alexanders als Andenken an die Feldzüge in Indien angefertigt worden ist (cf. Kienast (1987), S. 323; Stewart (1993), S. 201; Zahrt (2004), S. 21f; Kühnen (2005), S. 19), ist von Bhandare (2007), S. 248f in Zweifel gezogen worden. Die Darstellung eines Jünglings mit Blitzbündel in Pompeji ist als Zeus, nicht als Alexander zu interpretieren; cf. Stewart (1993), S. 199.

⁶⁸ Cf. Stewart (1993), S. 95; 193-198; Bergmann (1998), S. 26; 38.

⁶⁹ Cf. Plut., *Is.* 24,360D (=Stewart, Nr. T120); cf. Kienast (1987), S. 321; Stewart (1993), S. 198.

⁷⁰ Cf. Athen. 12,53, 537E-538B (=FGrHist 126 F5).

den Titel „Über den Tod Alexanders und Hephaistions“ (Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Ἡφαιστίωνος μεταλλαγῆς).⁷¹

Die Darstellung Alexanders mit der schlangenschuppigen Ägis, der sog. Aigiochostypus, findet sich nicht nur in der ptolemäischen Münzprägung und auf der Neisosgemme, sondern auch bei Alexanderstatuen aus Ägypten. Dort ist der König mit der Ägis in Form eines Mantels bekleidet.⁷² In der Forschung ist umstritten, ob diese Darstellung als Kultbild des dynastischen Kultes oder eines möglichen zweiten Alexanderkultes, des Kultes Alexanders als Stadtgründer Alexandrias, einzuordnen sei.⁷³ Bei Nikolaos Rhetor ist jedoch eine Beschreibung einer Darstellung Alexanders als Stadtgründer Alexandrias erhalten.⁷⁴ Diese Statue zeigt den König nicht mit dem Ägismantel, sondern zu Pferd.⁷⁵ Auch die geographische Verbreitung des Aigiochostypus – sicher belegt als Fundorte sind Luxor, Koptos und Ptolemais in Oberägypten⁷⁶ – deutet eher auf einen überregionalen Kult hin.⁷⁷ Weiter verkompliziert wird die Frage durch eine weitere Beschreibung des Nikolaos, in der das alexandrinische Tychaion dargestellt wird. Dort soll Alexander als Oikist mit einem „Erinnerungszeichen des Retters“ (τοῦ Σωτήρος ὑπόπνημα) gezeigt worden sein.⁷⁸ Gibson hat dieses „Erinnerungszeichen“ als das Blitzbündel des Zeus gedeutet.⁷⁹ Möglicherweise könnte es aber auch die Ägis sein. Dass auch im Zusammenhang mit der Verehrung Alexanders als Gründer Alexandrias eine Schlange eine Rolle spielte, wird in der armenischen Version des Alexanderromans deutlich. Dort wird zu der Gründung der Stadt durch Alexander berichtet, dass ihm Opfer „wie von Drachenabstammung“ (ἡρπῆτι Φηζαυαυῆν) dargebracht würden.⁸⁰ Diese kultische Verehrung wird bei Lukian bestätigt.⁸¹

Ein Beleg für eine private Rezeption der ptolemäischen Darstellung Alexanders bildet ein Siegelring, der in den Zeitraum vom Ende des dritten bis zur Mitte des zweiten

⁷¹ Athen. 4,27,146C (=FGH 126 F2); cf. Habicht (1970), S. 33; Bosworth (1977), S. 65; Touloumakos (2006), S. 113f; Dreyer (2009), S. 221. Die Interpretation dieser Textstelle als Beschreibung des historischen Auftretens Alexanders geht fehl; cf. Fredricksmeier (2003), S. 278; Müller (2006), S. 98; anders Badian (1961b), S. 663; Dreyer (2009), S. 220f.

⁷² Cf. Palasca (2004), S. 348, der ebenfalls einen Katalog der bekannten Exemplare bietet; Boussac (2007), S. 194.

⁷³ Für die Zuschreibung zum dynastischen Kult siehe Leschhorn (1984), S. 212; Stewart (1993), S. 230; Kühnen (2005), S. 15f; für die Zuschreibung zu einem auf Alexandria beschränkten Gründerkult siehe Grimm (1978), S. 103; Svenson (1995), S. 7; Bergmann (1998), S. 20; Reinsberg (2005), S. 226f.

⁷⁴ Cf. Ps.-Lib. *prog.* 27 (=Stewart, T 126); cf. Stewart (1993), S.230; Erskine (2002), S. 176; kritisch gegenüber dieser Zuschreibung Reinsberg (2005), S. 227.

⁷⁵ Cf. Stewart (1993), S. 237.

⁷⁶ Palasca Kat. Nr. 7; 9; 11; 12.

⁷⁷ Cf. Stewart (1993), S. 237.

⁷⁸ Cf. Ps.-Lib., *prog.* 25,5 (=Stewart, T 95).

⁷⁹ Cf. Gibson (2007), S. 443f.

⁸⁰ Ps.-Call. arm. 87; cf. Ross Taylor (1927), S. 163; (1930), S. 376f; Callu (1994), S. 278; Saunders (2006), S. 77

⁸¹ Cf. Lukian. *dialogi mortuorum* 13,2; cf. Callu (1994), S. 278; Saunders (2006), S. 77.

vorchristlichen Jahrhunderts eingeordnet wird.⁸² Dieser zeigt den König mit dem Elephantenskalp und der Ägis.⁸³

Die göttliche Abkunft Alexanders und sein Wille, göttlich verehrt zu werden, spiegeln sich schließlich auch in einem Text wieder, den Bosworth am Hof Soters eingeordnet hat.⁸⁴ In diesem sog. *liber de morte testamentoque Alexandri*⁸⁵ fordert Alexander von Zeus, ihn als dritten Sterblichen nach Dionysos und Herakles unter die Götter aufzunehmen.⁸⁶ Er bezeichnet sich selbst als Sohn des Ammon und der Olympias.⁸⁷ Die Erzählung geht sogar so weit zu berichten, dass Alexander sich im Angesicht seines Todes in den Euphrat stürzen wollte. Als ihn Roxane von dieser Tat abgehalten habe, habe der König geklagt, sie habe ihm die Unsterblichkeit entzogen.⁸⁸ Arrian hat diese Geschichte als Verleumdung bewertet, die Alexander nachsagen wollte, er habe dadurch den Glauben an seine göttliche Abkunft und seine Entrückung zu den Göttern festigen wollen.⁸⁹ Eine solche Diffamierung Alexanders passt jedoch nicht zu der Hauptaufgabe des *liber de morte*, durch Rückbezug auf Alexander die Herrschaft des Diadochen zu legitimieren, weshalb Bosworth diese Episode als spätere Hinzufügung bewertet.⁹⁰ Möglicherweise ist jedoch die Intention dieser Episode gar nicht die Kritik an der kultischen Verehrung Alexanders, sondern vielmehr die Absicht, den unbedingten Willen des Königs zu zeigen, unter die Götter aufgenommen zu werden, wie es ja auch in der Episode über Alexanders Forderung an Zeus herausgestellt wird. Die kultische Verehrung Alexanders durch Ptolemaios auf einen Wunsch des Königs zurückzuführen, passt gut zu der von Bosworth deutlich gemachten Intention der Schrift, den Lagiden als denjenigen zu zeigen, der ganz im Sinne des verstorbenen Alexanders handelt.⁹¹

Nach dem Tod Soters schloss Ptolemaios II. Philadelphos, wie oben bereits erwähnt, 272/271 v. Chr. seine kultische Verehrung und die seiner Gattin an den Kult Alexanders an. Bemerkenswert ist, dass seine Eltern nicht ebenfalls in den Kult aufgenommen wurden.⁹² Daraus lässt sich schließen, dass es dem zweiten Ptolemäer nicht so sehr um die Schaffung eines Dynastiekultes ging, als vielmehr darum, sich selbst und seine Gemahlin mit Alexander

⁸² Cf. Plantzos (2002), S. 77.

⁸³ Cf. SEG 52,1869; Plantzos (2002), S.73f.

⁸⁴ Cf. Bosworth (2000), *passim*; cf. Baynham (2000), S. 262; Stoneman (2009), S. 152; dagegen Ausfeld (1901), S. 541; Merkelbach (1977), S. 186, die die Schrift im Umfeld des Perdikkas ansiedeln; Heckel (1988), S. 71-74 sieht dagegen Polyperchon als Begünstigten.

⁸⁵ Die Schrift ist nur noch in lateinischer Übersetzung als Anhang der sog. *Metz Epitome* überliefert, sowie am Ende der Hs. A und der armenischen Übersetzung des Alexanderromans; cf. Bosworth (2000), S. 207 Anm. 1.

⁸⁶ Cf. *liber de morte* 95; cf. Ps.Call. A 3,30; arm. 260; cf. Nock (1961), S. 923.

⁸⁷ Cf. id. 115; cf. Ps.Call A 3,33; arm. 272; cf. Baynham (1998b), S. 110; Carney (2006), S. 101.

⁸⁸ Cf. id. 101f.

⁸⁹ Cf. Arr., *anab.* 3,27,3; cf. Talbert (1978), S. 1633.

⁹⁰ Cf. Bosworth (2000), S. 241; cf. Baynham (2000), 248.

⁹¹ Cf. Bosworth (2000), S. 228; cf. Baynham (1998b), S. 110; (2000), 248f.

⁹² Cf. Fraser (1972), I, 217f; Minas (2000), S. 91.

dem Großen zu assoziieren.⁹³ Dennoch sind aus der Zeit des Philadelphos Hinweise auf eine Präsentation seines Vaters mit dem göttlich verehrten Alexander vorhanden. So finden sich beide zusammen in der Beschreibung des Kallixeinos von Rhodos über eine Pompa aus der Zeit des zweiten Ptolemäers, die im Werk des Athenaios überliefert ist.⁹⁴ Dort sollen Statuen des Lagiden und Alexanders zusammen auf einem Wagen mit Statuen des Dionysos, der Hera und des Priapos, sowie der personifizierten Stadt Korinth und der personifizierten Arete gezeigt worden sein.⁹⁵ Damit wurde die Dynastie der Ptolemäer mit Dionysos und Alexander verbunden.⁹⁶ Diesem war wie den olympischen Göttern ein weiterer Teil der Prozession gewidmet, in dem er wie auf dem Goldstater des ersten Ptolemäers auf einem von Elefanten gezogenen Wagen präsentiert worden sein soll.⁹⁷ Die beschriebene Pompa wird heutzutage in der Forschung mit den Ptolemaia, den Feierlichkeiten zu Ehren Ptolemaios I. Soters identifiziert.⁹⁸ Die Darstellung Alexanders auf der Elefantenquadriga kann jedoch ihren Ursprung in einer Kultprozession für den König zur Zeit des ersten Ptolemäers haben, wie die parallele Darstellung auf dem Goldstater nahelegt.⁹⁹

Eine weitere gemeinsame Präsentation Alexanders und Ptolemaios I. Soters aus der Zeit des Philadelphos findet sich im Werk Theokrits. In seinem Lobgedicht auf den zweiten Ptolemäer, welches in die zweite Hälfte der 270er Jahre zu datieren ist,¹⁰⁰ zeigt er dessen Vater zusammen mit Alexander und Herakles bei einem olympischen Festmahl im Haus des Zeus (ἐν Διὸς οἴκῳ).¹⁰¹ Alexander bezeichnet er hierbei als einen „den Persern verderblichen Gott“ (Πέρσαισι βάρυς θεός).¹⁰² Hervorzuheben ist noch, dass die gemeinsame Abstammung der beiden Könige von Herakles betont wird.¹⁰³ Damit tritt die sonst propagierte, direkte Abkunft Alexanders von Zeus zu Gunsten der Propagierung seiner Verwandtschaft mit Ptolemaios I. in den Hintergrund.¹⁰⁴

⁹³ Cf. Wilcken (1938), S. 245; Tondrau (1953), S. 125f; Minas (2000), S. 92; Müller (2009), S. 249; Weber (2010), S. 65.

⁹⁴ Cf. Athen. 5,196A-203B; umfassend zur Pompa Rice (1983).

⁹⁵ Cf. id. 5,201C-D; cf. Huß (2001), S. 321; Kosmetatou (2004), S. 243.

⁹⁶ Cf. Rice (1983), S. 84f; 108.

⁹⁷ Cf. Athen. 5,202A; cf. Dahmen, Plate 4,6-8; cf. Erskine (2002), S. 175; Bosworth (2008), S. 17f.

⁹⁸ Cf. Fraser (1972), I, S. 231; Grimm (1998), S. 51; Walbank (1984b), S. 53; (2002), S. 81; Foertmeyer (1988), S. 98; Stewart (1993), S. 253; Saunders (2006), S. 57; Müller (2009), S. 179; anders noch Otto (1905), I, S. 149, der die ganze Pompa als Festzug zu Ehren Alexanders interpretierte.

⁹⁹ Cf. Erskine (2002), S. 175.

¹⁰⁰ Cf. Gow (1950), 326; Meincke (1966), S. 86; Hunter (2003), S. 7.

¹⁰¹ Cf. Theokr. 17,16-33; cf. Meincke (1966), S. 95; Weber (1993), S. 247f; Erskine (2002), S. 176; Kosmetatou (2004), S. 242f.

¹⁰² Id. 17,19; cf. Hoffmann (1907), S. 106; Weber (1909), S. 33; Weber (1993), S. 214.

¹⁰³ Cf. id. 17,23-27; cf. Meincke (1966), S. 99; Hunter (2003), S. 120f.

¹⁰⁴ Cf. Hunter (2003), S. 120.

Während sich auch das dritte ptolemäische Herrscherpaar bis spätestens 243 v. Chr. an den Kult Alexanders angeschlossen hatte,¹⁰⁵ fand erst unter Ptolemaios IV. die endgültige Umwandlung in einen Dynastiekult statt.¹⁰⁶ Nach der Angliederung des vierten ptolemäischen Herrscherpaares als Theoi Philopatores an den Alexanderkult 216 v. Chr.¹⁰⁷ wurden wenig später (214 v. Chr.) auch Soter und seine Gemahlin in den Kult aufgenommen.¹⁰⁸ Diese Umgestaltung des Alexanderkultes fand auch darin Ausdruck, dass Philopator den König mit den verstorbenen Ptolemäern in einem gemeinsamen Grabmal zusammenlegen ließ.¹⁰⁹

Einen Hinweis auf eine Verehrung Alexanders und der Ptolemäerdynastie in einem privaten Rahmen bietet eine Statuettengruppe aus Thumis/Tell Timai im Gebiet des Nildeltas, die in die Jahre zwischen 196 und 180 v. Chr. datiert wird.¹¹⁰ Diese Gruppe umfasste in der von Lempke rekonstruierten Anordnung der Statuetten Aphrodite, Arsinoe III., Ptolemaios IV., Alexander, Isis, Arsinoe II., Ptolemaios III., Berenike II. und noch einmal Aphrodite.¹¹¹ Zu jeder der Figuren gehörte ein kleiner Altar, auf dem Opfer dargebracht werden konnten.¹¹²

Eine Statuengruppe der ptolemäischen Familie, zu der analog zum Fund aus Thumis auch Alexander gehört haben kann, soll sich nach dem Bericht des Kallixeinos auch auf einem Prunkschiff Philopators befunden haben.¹¹³

Einen weiteren Beleg für die Praktizierung des dynastischen Kultes außerhalb Alexandrias sieht Edda Bresciani in einem in Kom Madi im Fayyum-Becken gefundenen Kultbau, den sie auf das Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. datiert.¹¹⁴ Aufgrund der bildlichen Ausschmückung des Gebäudes, auf der sie u.a. Alexander mit der Ägis zu erkennen glaubt,¹¹⁵

¹⁰⁵ Cf. PSI 4,389, cf. Minas (2000), S. 102f.

¹⁰⁶ Cf. Minas (2000), S. 112.

¹⁰⁷ Cf. BGU 6,1283; cf. Minas (2000), S. 107.

¹⁰⁸ Cf. BGU 6,1272; cf. Pestman (1967), S. 135; Fraser (1972), I, S. 217; Minas (2000), S. 112; Hartmann (2010), S. 344.

¹⁰⁹ Cf. Zenob. 3,94; cf. Fraser (1972), I, S. 16; Leschhorn (1984), S. 205; Grimm (1998), S. 67; Chugg (2002b), S. 80; Huß (2001), S. 452f; Erskine (2002), S. 165f; Saunders (2006), S. 67; Hartmann (2010), S. 343f. Eine ausführlichere Beschreibung der Lage des Mausoleums bei Strab. 17,1,8,794C, dessen Bericht auf Autopsie beruht; cf. Radt (2009), S. 411. Die Beschreibung des Alexandergrabes bei Lukan 8,694-97 ist gegen die Meinung von Fraser (1972), I, S. 16; Grimm (1998), S. 67; Saunders (2006), S. 74 aufgrund der Fiktionalität der Episode nicht belastbar; so auch Hartmann (2010), S. 345. Für die Bezeichnung des Baus als σῶμα, wie er bei Strabon und im Alexanderroman genannt wird, hat sich Erskine (2002), S. 167 ausgesprochen; eine Argumentation für σῆμα, das sich bei Zenobios findet, bieten Tawfik (1994), S. 598f; Hartmann (2010), S. 346; begründete Skepsis ob in diesem Punkt ein Ergebnis erzielt werden kann schon bei Fraser (1972), II, S. 32f.

¹¹⁰ Cf. Lempke (2000), S. 136. Pfeiffer (2008), S. 69 hält auch eine Datierung in die Zeit des vierten Ptolemäers für möglich.

¹¹¹ Cf. Lempke (2000), S. 138; dem folgend Pfeiffer (2008), S. 68.

¹¹² Cf. Lempke (2000), S. 114; Pfeiffer (2008), S. 68.

¹¹³ Cf. Athen. 5,205F; cf. Pfeiffer (2008), S. 70.

¹¹⁴ Cf. Bresciani (2003), S. 171-174.

¹¹⁵ Cf. ibid., S. 158; 164.

deutet sie die Anlage, die Elemente makedonischer Grabausstattung aufgreift,¹¹⁶ als Kenotaph für Alexander, an dem anstelle des echten Grabes in Alexandria Kulthandlungen für ihn im Zuge des ptolemäischen Dynastiekultes durchgeführt wurden.¹¹⁷

Auch die auf Philopator folgenden Ptolemäer fügten ihre kultische Verehrung in den Alexanderkult ein, sodass die Amtsbezeichnung unter Kleopatra III. und ihren Mitregenten beträchtlich angewachsen war, wie der folgende Papyrus aus dem Jahr 106 v. Chr. zeigt:

... zur Zeit des Königs Ptolemaios, der Alexander gerufen wird, als Priester Alexanders, der Rettergötter, der Geschwistergötter, der Wohltätergötter, der vaterliebenden Götter, der sichtbaren Götter, des edelgeborenen Gottes, des mutterliebenden Gottes, des neuerlichen, vaterliebenden Gottes, des Wohltätergottes, der mutterliebenden Göttin und der mutterliebenden Götter...

...ἐφ' [ι]ερέως βασιλέως Πτολε[μαίου τοῦ ἐπικαλου]μένου Ἀλεξάνδρου Ἀλεξ[άν]δρου καὶ Θεῶν Σωτήρων καὶ Θεῶν Ἀδελφῶν καὶ Θεῶν Εὐεργετῶν καὶ Θεῶν Φιλοπ[α]τόρων καὶ Θεῶν [Επιφανῶν καὶ Θεοῦ] Εὐπάτορος καὶ Θεοῦ Φι[λο]μήτορος καὶ Θεοῦ Νέου Φιλοπάτορος καὶ Θεοῦ Εὐεργετοῦ καὶ Θε[ᾶς] Φιλομήτορος [κ]αὶ Θεῶν [Φι]λομητόρων...¹¹⁸

Daran schlossen sich noch weitere eponyme Priester an. Neben der Länge der Titulatur wird jedoch noch eine weitere Besonderheit des späten Alexanderkultes deutlich: Das Priesteramt wird vom König selbst ausgeübt.¹¹⁹ Damit fungierten Kleopatra III. und ihre Mitregenten als ihre eigenen Priester.¹²⁰ Dies zeigt das Prestige des Amtes des Alexanderpriesters, welches auf die Herrscher zentriert werden sollte.¹²¹ Als Folge dieser Entwicklung verlor die Nennung des eponymen Priesters in Urkunden jedoch ihre Funktion als Jahresangabe, so dass sich im ersten Jahrhundert v. Chr. abgekürzte Formeln ohne die Angabe des Namens des amtierenden Priesters in den Dokumenten durchsetzten, wie z. B. an einem Papyrus aus Hermoupolis Magna aus dem Jahr 56/55 v. Chr. zu erkennen ist:¹²²

... zur Zeit des Priesters Alexanders und der derjenigen, die gemeinsam in Alexandria sind, ...

¹¹⁶ Cf. Ibid., S. 158.

¹¹⁷ Cf. ibid. 163; dieser Meinung folgend Quaegebeur (1989), S. 95 Anm. 10; Hölbl (1994), S. 264; dagegen Stewart (1993), S. 334 Anm. 33.

¹¹⁸ P.Ashm 1,22; cf. Minas (2000), S. 160.

¹¹⁹ Der früheste Beleg P.dem.Cairo 2,30602 aus dem Jahr 115 v. Chr.; cf. Fraser (1972), I, S. 222f; Clarysse/Veken (1983), S. 34; Minas (2000), S. 160f. Für manche Jahre wird jedoch auch neben dem König bzw. der Königin ein weiterer Priester genannt; cf. Clarysse/Veken (1983); S. 36-38; Minas (2000), S. 161.

¹²⁰ Cf. Minas (2000), S. 161.

¹²¹ Cf. Koenen (1970), S. 83; Minas (2000), S. 161.

¹²² Der letzte bekannte Text, der den eponymen Priester mit Namen nennt, ist P. dem Hamb. ined. 2 aus dem Jahr 84/83 v. Chr.; cf. Clarysse/Veken (1983), S. 38; Minas (2000), S. 162.

...ἐφ' ἱερέως Ἀλεξάνδρου καὶ κοινῶν ὄντων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ...¹²³

Diese kurz gefasste Nennung des eponymen Alexanderpriesters ist jedoch bis in die Herrschaftszeit Kleopatras VII. belegt, so dass für fast dreihundert Jahre die kultische Verehrung Alexanders durch ihre ständige Nennung im Schriftverkehr präsent gehalten wurde.¹²⁴ Mit dem Ende der Ptolemäerherrschaft endete aber auch der dynastische Kult dieses Herrschergeschlechts.¹²⁵ Bemerkenswert ist noch, dass es in severischer Zeit zu einer Renaissance der abgekürzten Formel in abgewandelter Form kam. Aus dieser Zeit sind zahlreiche Papyri erhalten, die die zur Datierung unsinnige Formel „zur Zeit der Priester, die in Alexandria sind, und der anderen, die gemeinsam eingeschrieben werden,“ (ἐφ' ἱερέων τῶν ὄντων ἐν [Ἀλε]ξαν[δρείᾳ καὶ τῶν ἄλλων τῶν γρα]φομένων κοινῶν) verwenden.¹²⁶ Man könnte dies als Ergebnis der zeitgenössischen Alexanderrezeption sehen, doch auch der Name des Makedonen bleibt wie derjenige der anderen Kultempfänger ungenannt.

Im Zusammenhang mit dem dynastischen Kult muss noch eine Weihinschrift für Apoll aus Alexandria berücksichtigt werden.¹²⁷ Es ist nicht klar, ob diese noch aus spätptolemäischer oder schon aus römischer Zeit stammt. Als Datierung wird nur die Jahreszahl Elf ohne den dazugehörigen Herrscher genannt. Glanville und Skeat sprechen sich für eine ptolemäische Datierung aus.¹²⁸ Fraser vermutet dagegen eine Abfassung in augusteischer Zeit.¹²⁹ Diese Inschrift nennt einen Dorion, Sohn des Zoilos, der mit der Bezeichnung „der als Priester für Alexander tätig gewesen ist“ (ὁ ἱερατεύσας Ἀλεξάνδρῳ) versehen wird. Selbst die Tatsache, dass er dieses Amt wohl schon zum 25. Mal versieht, kann jedoch nicht als Beweis dafür angeführt werden, dass Dorion nicht als Priester im dynastischen Kult für Alexander tätig war, weil die Nennung des eponymen Priesters zu dieser Zeit bereits ihre Funktion zur Bezeichnung des Jahres verloren hatte.¹³⁰ Aufgrund der verkürzten Formeln in den Papyri der späten Ptolemäerzeit sind wir über die Besetzung des Kultes in dieser Zeit zu schlecht informiert, um eine solche Iteration als Ausscheidungskriterium zu postulieren. Dennoch wird dieser Priester in der Forschung als Priester des Stadtgründers Alexander eingeordnet.¹³¹ Selbst Koenen, der über den Gebrauch des Partizips zur Bezeichnung des Amtes eine

¹²³ BGU 3,1002.

¹²⁴ Siehe BGU 14,2376 aus dem Jahr 36/35 v. Chr.

¹²⁵ Cf. Fraser (1972), I, S. 803; Bell (1975), S. 56; Leschhorn (1984), S. 208; Minas (2000), S. 199.

¹²⁶ CPR 1,84; cf. CPR 1,6; 7; 8; 48; 49; 53; 57; 60; 61; 63; 64; 66-68; 75; 76; 78; 79; 81; 82; 85; 91; 92; 94-96; 99; 101; 202; 6,73; SB 1,4370; 5154; 5164; 5832; 14,11643; cf. Plaumann (1920a), S. 97f.

¹²⁷ SEG 2,849=SB 6670.

¹²⁸ Glanville/Skeat (1954), S. 58 für 71/70 oder 42/41 v. Chr.

¹²⁹ 20/19 v. Chr.; cf. Fraser (1972), II, S. 361; cf. Habicht (1970), S. 252; Leschhorn (1984), S. 208.

¹³⁰ Anders Visser (1938), S. 9; Fraser (1972), I, S. 212.

¹³¹ Cf. Visser (1938), S. 8f; Ijsewijn (1961), S. 60; Fraser (1972), I, S. 212; Leschhorn (1984), S. 208.

Parallele zum dynastischen Kult zieht, spricht sich für diese Zuschreibung aus.¹³² Bemerkenswert ist jedoch, dass hier Alexander als Gott wie im dynastischen Kult einfach mit seinem Namen ohne weitere Zusätze bezeichnet wird.

Abschließend muss festgestellt werden, dass für die Epoche der Ptolemäerherrschaft das Amt des eponymen Priesters Alexanders von spätestens 290/289 bis mindestens 36/35 v. Chr. belegt ist. Für einen in dieser Zeit parallel zum dynastischen Kult in Alexandria praktizierten und von diesem unabhängigen Kult für Alexander als Stadtgründer fehlen jedoch gesicherte Hinweise.

1.1.3. Der Kult Alexanders als Gründer Alexandrias im Verhältnis zum dynastischen Kult der Ptolemäer

Die eindeutigen Belege für die kultische Verehrung Alexanders als Stadtgründer in Alexandria sind rar und spät. So nennt erst ein Papyrus aus der Zeit Kaiser Hadrians (120/121 n. Chr.) einen gewissen Boukolos und einen gewissen Sarapion als „Priester Alexanders, des Gründers der Stadt und der Altersklassen“ (ἱερεῖ Ἀλ[ε]ξάνδρου κτίστου τῆς [πόλ]εως κα[ὶ] τῶν ἡλικειῶν).¹³³ Damit wird neben der Gründung der Stadt auch die Begründung der Altersklassen des alexandrinischen Gymnasiums durch Alexander betont.¹³⁴ Diesem altbekannten Zeugnis kann nun ein weiteres aus Oxyrhynchos aus der Zeit 125/126 n. Chr. zur Seite gestellt werden. Dieses nennt einen gewissen Chrysermos mit derselben Titulatur.¹³⁵

Die einzigen sicheren Belege für die Verehrung Alexanders als Stadtgründer sind also aus einer Zeit nach dem Ende der Ptolemäerherrschaft und des dynastischen Kultes. Dennoch ist sich die Forschung darin einig, dass der König auch schon in ptolemäischer Zeit in dieser Funktion in Alexandria verehrt worden sein muss.¹³⁶ Seit Plaumann geht man von einem weiteren Kult für Alexander als Stadtgründer aus, der neben dem dynastischen Kult in Alexandria bestanden haben soll.¹³⁷ Doch selbst dieser sieht sich genötigt, die „mangelhaften

¹³² Cf. Koenen (1970), S. 75 Anm. 18.

¹³³ Cf. SB 6611; cf. Plaumann (1920a), S. 85f; Wilcken (1938), S. 232f; Nilsson (1961), S. 155; Habicht (1970), S. 36; Fraser (1972), I, S. 212; Leschhorn (1984), S. 206.

¹³⁴ Cf. Plaumann (1920a), S. 85f; Leschhorn (1984), S. 206.

¹³⁵ Cf. P.Oxy. 50,3557.

¹³⁶ Cf. Plaumann (1920), S. 79; Nilsson (1961), S. 155; Habicht (1970), S. 36; Fraser (1972), I, S. 212; Leschhorn (1984), S. 209.

¹³⁷ Cf. Plaumann (1920), *passim.*; dem folgend Visser (1938), S. 8; Wilcken (1938), S. 235; Nilsson (1961), S. 155; Habicht (1970), S. 36; Fraser (1972), I, S. 212; Leschhorn (1984), S. 207-209 mit einer Auflistung der weiteren Literatur auf S. 207 Anm. 3; Walbank (1984a), S. 97; (1987), S. 378; Saunders (2006), S. 52; Caroli (2007), S. 208.

Stützen“, auf denen seine These aufgebaut ist, einzuräumen.¹³⁸ So führt er den Vergleich mit dem eponymen Kult in Ptolemais in Oberägypten an.¹³⁹ Für diese Stadt ist ein eponymer Priester Soters ab 215/214 v. Chr. belegt.¹⁴⁰ Diesen eponymen Kult unterscheidet Plaumann nun von einem Gründerkult in Ptolemais, in dem der erste Ptolemäer als „Rettergott“ (Θεὸς Σωτήρ) verehrt worden sei.¹⁴¹ Tatsächlich nennt eine Inschrift aus hadrianischer Zeit den Gründer der Stadt mit dieser Bezeichnung.¹⁴² Aufgrund des Erhaltungszustandes der Inschrift ist jedoch nicht klar, ob nicht vor der Bezeichnung des Ptolemaios als Θεὸς Σωτήρ noch sein Name gestanden hat und der Kulttitel deshalb nicht vielleicht doch „König Ptolemaios, der Rettergott“ (βασιλεὺς Πτολεμαῖος] Θεὸς Σωτήρ) geheißen hat.¹⁴³ Weitere mögliche Belege für den Kult Soters als Θεὸς Σωτήρ stammen aus Philae (ca. 118/117 v. Chr.)¹⁴⁴ und Edfu (3. Jahrhundert n. Chr.),¹⁴⁵ wobei es jedoch aufgrund der Auslassung des Namens Ptolemaios nicht sicher ist, ob in diesen wirklich der Lagide oder eine andere Gottheit gemeint ist.¹⁴⁶ Der Kult des Θεὸς Σωτήρ für Ptolemaios als Stadtgründer sei laut Plaumann aufgrund der Benennung vom eponymen Kult zu trennen, in dem der Lagide immer „Ptolemaios, der Retter“ (Πτολεμαῖος Σωτήρ) heiße.¹⁴⁷ Schon Otto wendet sich gegen diese Interpretation mit dem Argument, dass der Kult des Θεὸς Σωτήρ nicht der Gründerkult sein könne, weil der Kulturname mit dem Namen der Stadt korrespondieren müsse.¹⁴⁸ Tatsächlich ist in der Forschung jedoch bestritten worden, dass Ptolemaios I. zu Lebzeiten überhaupt mit dem Titel Σωτήρ bezeichnet worden ist.¹⁴⁹ Dies würde zwar die von Plaumann angenommene Diskrepanz von Kult- und Stadtname erklären. Es macht jedoch seine These zunichte, dass der Gründerkult des Ptolemaios I. als Θεὸς Σωτήρ zu Lebzeiten des Königs eingerichtet worden sei.¹⁵⁰

Falls man dennoch einen Gründerkult in Ptolemais für den ersten Ptolemäer annehmen möchte, ist es nicht möglich, wie Plaumann eine Trennung des Gründerkultes vom

¹³⁸ Plaumann (1920a), S. 79.

¹³⁹ Ibid. S. 82; cf. S. 83f; 88.

¹⁴⁰ Cf. P.dem.BM Andrews 16 (10377); cf. Plaumann (1910), S. 43; Minas (2000), S. 114f. Eine Übersicht der Priester dieses Kultes bietet Clarysse/Veken (1983), S. 40-52.

¹⁴¹ Cf. Plaumann (1910), S. 51 auf Grundlage von P.Lond. 3,604B aus Krokodilopolis aus dem 1. Jh. n. Chr.

¹⁴² Cf. SEG 20,665=SB 8,9820; cf. Mueller (2003), S. 192.

¹⁴³ So Bernard (1992), S. 163: „évidement il faut restituer [ὁ βασιλεὺς Πτολεμαῖος]“.

¹⁴⁴ Cf. Bernard, Philae 20; cf. Plaumann (1910), S. 52.

¹⁴⁵ Cf. Plaumann (1920b), S. 219.

¹⁴⁶ Cf. Otto (1910), S. 634.

¹⁴⁷ Cf. Id. (1920a), S. 52.

¹⁴⁸ Cf. Otto (1910), S. 663; der Kritik folgend Tondriau (1953), S. 126 Anm. 1; dagegen Plaumann (1911), S. 299. In Anbetracht der Tatsache, dass ptolemäische Gründungen bekannt sind, die nach dem Kulturnamen eines Mitgliedes der Dynastie benannt worden sind, ist diese Abweichung zumindest auffällig; cf. Mueller (2006), S. 13.

¹⁴⁹ Cf. Hölbl (1994), S. 87; 301 Anm. 90; Hazzard (2000), S. 4-6; 21.

¹⁵⁰ Cf. Plaumann (1910), S. 50.

dynastischen Kult mit einer Verschiedenheit der Kulttitel zu begründen. Dagegen spricht zum einen die unsichere Beleglage für den Titel Θεὸς Σωτήρ, als auch die Tatsache, dass die Bezeichnung Soters im eponymen Kult in Ptolemais keineswegs einheitlich ist.¹⁵¹ So wird er dort als „Ptolemaios der Gott“ ((*Ptṛwmys*) *p3 nṯr*),¹⁵² „Ptolemaios, der ewig Lebende“ (*Ptlwms 'nh ḏt*),¹⁵³ „Ptolemaios, der Soter“ ((*Ptlwmys*) (*p Swtr*)),¹⁵⁴ „Ptolemaios, welcher rettet“ (*Ptlwms ntj nhm*)¹⁵⁵ und, was der Bezeichnung Θεὸς Σωτήρ sehr nahe kommt, „Ptolemaios, der Gott, der rettet“ (*Ptlwmys p3 nṯr nty iw nhm*)¹⁵⁶ genannt. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts setzt sich jedoch die Bezeichnung „Ptolemaios Soter“ durch.¹⁵⁷ Dass der Name Ptolemaios in den Datierungsformeln immer genannt wird, kann darüber hinaus als eine Angleichung an die Bezeichnung des eponymen Alexanderpriesters gesehen werden, in der der Name Alexanders seit der Zeit des Philadelphos auch immer ausgeschrieben wird. Die Varianz im Kulttitel Soters in der Thebais wird auch an einem Heiligtum aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert in Koptos deutlich, welches Scherer als Tempel für den vergöttlichten Gründer von Ptolemais, den Θεὸς Σωτήρ Plaumanns, identifiziert hat.¹⁵⁸ Dieses wird jedoch einfach als „Heiligtum Soters“ (ἱερόν Σωτῆρος) bezeichnet.¹⁵⁹ Auf dieselbe Weise wird Ptolemaios I. in seiner Funktion als Gründer der Stadt auch in einer weiteren Inschrift aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. genannt.¹⁶⁰ Der genaue Wortlaut kann also nicht als entscheidendes Argument für die parallele Existenz zweier getrennter Kulte gesehen werden. Mueller hat deswegen zu Recht die Trennung des dynastischen vom städtischen Kult in Ptolemais in Frage gestellt.¹⁶¹ Es sei nicht nötig gesonderte Gründerkulte für einzelne Ptolemäer neben ihrem dynastischen Kult anzunehmen, wie es auch in vorptolemäischer Zeit keine getrennten Kulte für den Pharao als Stadtgründer neben dem Königskult gegeben habe.¹⁶²

Die Einschätzung Muellers zu den Gründungen der Ptolemäer ist auch auf Alexandria zu übertragen. Nachdem gezeigt worden ist, dass der Vergleich mit Ptolemais eher gegen eine Trennung des alexandrinischen Gründerkultes vom Dynastiekult spricht, muss nun noch ein weiteres plaumannsches Argument betrachtet werden: Die Varianz der überlieferten Titel der

¹⁵¹ Cf. Pestman (1967), S. 136; Minas (2000), S. 115f; Caroli (2007), S. 196.

¹⁵² E.g. P.dem.BM Andrews 16 (10377); 17 (10828); 28 (10392).

¹⁵³ E.g. P.Hauswaldt 14; 18. Zweifel an dieser Interpretation bei Minas (2000), S. 115f.

¹⁵⁴ E.g. P.dem.BM Andrews 32 (10611).

¹⁵⁵ E.g. P.Berlin 13593.

¹⁵⁶ E.g. P.dem.BM Andrews 3 (10830).

¹⁵⁷ Cf. Minas (2000), S. 116.

¹⁵⁸ Cf. SB 6,9016; cf. Scherer (1942), S. 71-73; so auch Mueller (2003), S. 190.

¹⁵⁹ SB 6,9016,2,2;12f.

¹⁶⁰ Cf. Bernard, Philae 166.

¹⁶¹ Cf. Mueller (2003), S. 190; die Frage ausführlich erörtert bei Caroli (2007), S. 193-197.

¹⁶² Cf. *ibid.*, S. 189f.

Alexanderpriester. Die Bezeichnungen ἱερεὺς Ἀλ[ε]ξάνδρου κτίστου τῆς [πόλ]εως κα[ὶ] τῶν ἡλεικειῶν könne nicht den Priester desselben Kultes meinen wie die Bezeichnung ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου des eponymen Kultes der Ptolemäerzeit.¹⁶³ Die Streichung der vergöttlichten Ptolemäer aus der Titulatur nach dem Ende ihrer Herrschaft über Ägypten scheint Plaumann noch zuzubilligen und diese Darstellung findet sich schließlich auch schon in vorrömischer Zeit in den verkürzten Datierungsformeln. Er verneint hingegen die Möglichkeit, dass κτίστου τῆς [πόλ]εως κα[ὶ] τῶν ἡλεικειῶν erst ein Zusatz aus nachptolemäischer Zeit sein könnte.¹⁶⁴ Eine kaiserzeitliche Hinzufügung des Titels κτιστής in die Priestertitulatur ist jedoch nicht unwahrscheinlich angesichts der Popularität dieser Bezeichnung Alexanders in der römischen Kaiserzeit.¹⁶⁵ Diese findet sich bei Claudius Ptolemaeus,¹⁶⁶ Plutarch,¹⁶⁷ Arrian¹⁶⁸ und Pseudo-Manetho,¹⁶⁹ sowie in einem Papyrusfragment, das eine Rede des Germanicus in Alexandria wiedergibt.¹⁷⁰ Die lateinische Übersetzung *conditor* ist bei Plinius dem Älteren¹⁷¹ und Statius¹⁷² zu finden. Auch Julius Africanus, ein christlicher Schriftsteller des frühen dritten Jahrhunderts, scheint die Bezeichnung κτιστής für Alexander in seiner Chronik benutzt zu haben.¹⁷³ Desweiteren wird Alexander ebenfalls in einer ägyptischen Königsliste aus Oxyrhynchos so benannt.¹⁷⁴

Auch der Bezug auf das griechische Gymnasium ist im Kontext der Kaiserzeit verständlich. In den ersten zwei Jahrhunderten unter römischer Herrschaft bildeten die Amtsträger des alexandrinischen Gymnasiums die Führungsschicht der Stadt.¹⁷⁵ Aus dem Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner wird deutlich, dass es dieser Elite daran gelegen war, den Zugang zum Gymnasium zu beschränken.¹⁷⁶ So untersagt der Kaiser in seinem Schreiben auch den Juden Alexandrias die Teilnahme an gymnasialem Veranstaltungen.¹⁷⁷ Mit Hinblick auf diese Passage werden auch die jüdenfeindlichen Unruhen in Alexandria 38 n. Chr. auf den Versuch von jüdischen Einwohnern, über einen Besuch des Gymnasiums das alexandrinische

¹⁶³ Cf. Plaumann (1920), S. 87.

¹⁶⁴ Cf. *ibid.*

¹⁶⁵ Cf. Leschhorn (1984), S. 209; Fraser (1996), S. 19.

¹⁶⁶ Cf. Ptol., *hypoth.* 2,80,21; *proch.can.diat.* 2,160,23; cf. Leschhorn (1984), S. 208; Fraser (1996), S. 19.

¹⁶⁷ Cf. Plut., *Ant.* 80,1; *regum et imperatorum apophthegmata* 207B; cf. Leschhorn (1984), S. 208.

¹⁶⁸ Cf. Arr., *Parthorum fragmenta* (=FGrHist 156 F 31); cf. Leschhorn (1984), S. 204.

¹⁶⁹ Cf. Ps.-Manetho *App. III*; cf. Leschhorn (1984), S. 353.

¹⁷⁰ Cf. P.Oxy. 25,2435; cf. Leschhorn (1984), S. 208; Fraser (1996), S. 19; Kühnen (2005), S. 167.

¹⁷¹ Cf. Plin., *nat.* 6,23,92; 25,113; cf. Leschhorn (1984), S. 204.

¹⁷² Cf. Stat., *silv.* 3,2,118; cf. Leschhorn (1984), S. 204.

¹⁷³ Siehe hierzu die Fragmente Nr. 73,22; 82,35; 84,2 bei Wallraff (2007).

¹⁷⁴ P.Oxy. 31,2551,12f; cf. Leschhorn (1984), S. 208; Fraser (1996), S. 19.

¹⁷⁵ Cf. Alston (1997), S. 168; Dietze-Mager (2009), S. 238f.

¹⁷⁶ Cf. P.Lond. 6,1912=CPJ 2,153,53-57; cf. Bowman/Rathbone (1992), S. 115; Bringmann (2004), S. 231.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.* 92f; cf. Bowman/Rathbone (1992), S. 115; Feldman (1993), S. 57; Barclay (1996), S. 58f. Ein Vorgehen gegen die Einschreibung Unberechtigter unter die Epheben schon in PSI 10,1160=CPJ 2,150; cf. Tcherikover/Fuks (1960), S. 27; Bringmann (2004), S. 231.

Bürgerrecht und damit steuerliche Vorteile zu erreichen, zurückgeführt.¹⁷⁸ Eine hohe Bewertung des Gymnasiums zeigt sich ebenfalls in den *acta Alexandrinorum*, in denen alexandrinische Gymnasiarchen als Märtyrer für die Belange der Stadt präsentiert werden, wobei ihre Amtswürde unterstrichen wird.¹⁷⁹ In diesem Kontext ist eine Zuweisung der Gründung der Altersklassen des Gymnasiums an den kultisch verehrten Gründer der Stadt zur Betonung der Exklusivität des alexandrinischen Bürgerrechtes und zur Abgrenzung zu anderen ethnischen Gruppen verständlich. Auch der Alexanderroman, dessen früheste vorliegende Fassung in den Zeitraum zwischen dem zweiten und dem frühen vierten nachchristlichen Jahrhundert datiert wird,¹⁸⁰ macht Alexander zum Begründer der Altersklassen des Gymnasiums.¹⁸¹

Wenn man hingegen wie Plaumann ein Festhalten an den exakten Priestertiteln sowie einen parallelen Gründerkult annimmt, so muss gefragt werden, warum die Abgabe auf Immobilienverkäufe aus ptolemäischer Zeit einfach als *ἱερὸν Ἀλεξάνδρῳ* bezeichnet wird.¹⁸² Müsste man in der Annahme mehrerer Kulte in Alexandria hier nicht eine genaue Spezifizierung erwarten, welchem Alexanderkult diese zugutekommen soll? An dieser Stelle durchkreuzen sich die Argumentationslinien Plaumanns, indem er diese Abgabe zwar einem städtischen Gründerkult zuordnet, aber dennoch darauf beharrt, dass die Bezeichnung dieses Kultes schon in ptolemäischer Zeit *Ἀλ[ε]ξάνδρου κτίστου τῆς [πόλ]εως κα[ὶ] τῶν ἡλικειῶν* sei.¹⁸³ Die Nennung Alexanders in der rechtlichen Anordnung des Papyrus aus Halle entspricht hingegen derjenigen im dynastischen Kult, wo er ja auch einfach mit seinem Eigennamen ohne Zusätze bezeichnet wird.¹⁸⁴

Die Annahme einer Einheit von Gründer- und Dynastiekult in Alexandria beseitigt auch die leidige Frage, welcher Kult nun am Grabmal Alexanders situiert war und welcher Kult sich an einem anderen Heiligtum befunden haben könnte.¹⁸⁵ Wie die Kombination aus Kultreform und Zusammenlegung der Ptolemäergräber mit dem Grabmal Alexanders unter Ptolemaios

¹⁷⁸ Cf. Tcherikover/Fuks (1960), S. 27; 53; Gager (1985), S. 49; Bringmann (2004), S. 231; Pfeiffer (2004), S. 131-34; eine andere Interpretation bei Gambetti (2009), S. 225f.

¹⁷⁹ Cf. e.g. CPJ 2,156a,2,3; b,2,47; d,3,11; 157,1,6-8; 159b,3,10; 5,3f; cf. Tcherikover/Fuks (1960), S. 58.

¹⁸⁰ Trumpf (2006), S. 90 vertritt jetzt im Rückgriff auf Bauer/Helm/Markwart (1929), S. 411-413 und Czeglédy (1957), S. 231 Anm. 3 eine Datierung ins zweite oder frühe dritte Jahrhundert. Wyss (1942), S. 121 geht aufgrund sprachlicher Untersuchungen noch von einer etwas späteren Abfassungszeit aus (3.-4. Jh. n. Chr.).

¹⁸¹ Diese sinnvolle Interpretation der *αἰρέσεις* bei Ps.-Call. A 2,21,15 bei Wilcken (1938), S. 233, der dennoch meint, dass die hadrianische Priestertitulatur „der ursprüngliche Titel des Stadtgründers Alexander von vornherein gewesen“ sei.

¹⁸² Cf. P.Hal. 1,245.

¹⁸³ Cf. Plaumann (1920a), S. 84f; 88.

¹⁸⁴ Cf. Bechtel et al. (1913), S. 143.

¹⁸⁵ Cf. Leschhorn (1984), S. 210.

IV. zeigt, muss dieser Ort auch als Zentrum des dynastischen Kultes betrachtet werden.¹⁸⁶ Diese Erkenntnis zwingt jedoch Plaumann, den Gründerkult an einem anderen Ort in der Stadt zu suchen.¹⁸⁷ Das Alexandergrab sei hingegen, so meint er, nach dem Ende der Ptolemäerherrschaft nicht mehr als Kultstätte benutzt worden.¹⁸⁸ Gegen eine solche Profanisierung des Grabes spricht jedoch die Tatsache, dass noch Johannes Chrysostomos gerade diesen Ort bei seiner Kritik an der göttlichen Verehrung Alexanders mit der Frage: „Wo, sag mir, ist denn das Grabmal Alexanders?“ (Ποῦ γὰρ, εἰπέ μοι, τὸ σῆμα Ἀλεξάνδρου;) aufruft.¹⁸⁹ Leschhorn postuliert daher völlig richtig, dass es falsch ist, sich den Gründerkult als getrennt vom Grab zu denken, weil die Grabstätte des Oikisten die „übliche Stätte seines Kultes“ ist.¹⁹⁰ Ein im Alexanderroman genanntes Heiligtum für Alexander muss daher entweder als Erinnerung an eine Kultstätte für Alexander in Alexandria vor der Überführung seines Leichnams dorthin verstanden werden, oder, was wahrscheinlicher ist, einfach als eine Umschreibung der Kultstätte am Grab.¹⁹¹ Im Zusammenhang mit diesem Heiligtum werden auch ein Priester Alexanders, der mit einem goldenen Kranz und einem Purpurgewand ausgezeichnet sein soll, sowie Feierlichkeiten am Geburtstag des Königs erwähnt.¹⁹² Es sei hierbei noch darauf hingewiesen, dass der Priester im Roman wieder mit der einfachen Bezeichnung ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου (A 3,33) bzw. *sacerdos Alexandri* (Julius Valerius 3,33) benannt wird. Ebenfalls im Roman werden Opfer für Alexander am Gründungstag Alexandrias, dem 25. Tybi, berichtet.¹⁹³ Es scheint daher angebracht, davon auszugehen, dass der kultischen Verehrung Alexanders als Stadtgründer in Alexandria, dessen Priester unter Ptolemaios I. die Eponymität verliehen worden war, ab Ptolemaios II. die Kulte der regierenden Könige angegliedert worden sind.¹⁹⁴ In der Regierungszeit des vierten Ptolemäers erfolgte dann durch die Aufnahme Soters die Umwandlung in einen dynastischen Kult. Diese Verbindung wurde dadurch erleichtert, dass der vermeintliche Ammonsohn sowohl als Gründer der Stadt Alexandria, als auch als Begründer der ptolemäischen Herrschaft in Ägypten verstanden wurde.¹⁹⁵ So konnten diese zwei Aspekte im alexandrinischen Kult

¹⁸⁶ Cf. Plaumann (1920a), S. 83; 95; Fraser (1972), I, S. 215; Saunders (2006), S. 52.

¹⁸⁷ Cf. Plaumann (1920a), S. 96.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, S. 97.

¹⁸⁹ Joh. Chrys., in 2 *Cor. hom.* 26,5,581 cf. Otto (1905), I, S. 154; Callu (1994), S. 271; Saunders (2006), S. 105.

¹⁹⁰ Leschhorn (1984), S. 211; cf. Wilcken (1938), S. 236; Nilsson (1961), S. 155; Habicht (1970), S. 36; dagegen Taylor (1927), S. 166f.

¹⁹¹ Cf. Ps.-Call. A 2,21,18f; cf. Hartmann (2010), S. 348.

¹⁹² Cf. *ibid.*; 3,33,19; Julius Valerius 3,33,59; cf. Wilcken (1938), S. 235f.

¹⁹³ Cf. *id.* A 1,32; arm. 87; cf. Taylor (1927), S. 163; (1930), S. 376f; Hartmann (2010), S. 347.

¹⁹⁴ Diese Ansicht vor der Veröffentlichung von SB 6611 und der Theorie Plaumanns schon bei Otto (1905), S. 140-143. Danach in den kurzen Ausführungen bei Turner (1984), S. 168; Delia (1993), S. 196, wobei jedoch keine Auseinandersetzung mit Plaumann stattfindet.

¹⁹⁵ Cf. Préaux (2002), S. 256.

miteinander verbunden werden. Eine ähnliche Entwicklung von städtischen Gründerkulten zum Dynastie- und Reichskult wird in der Forschung auch für das Seleukidenreich vermutet.¹⁹⁶ Der Alexanderkult in Alexandria verlor nie seinen städtischen Aspekt, weshalb die Verehrung des Königs als Stadtgründer das Ende der Ptolemäerdynastie überdauerte. Ein Zusatz des Julius Valerius bezeugt eine Ehrung des Todestages des Königs in Alexandria zur Zeit des Übersetzers.¹⁹⁷ Dies wird als Beleg für ein Fortleben des Alexanderkultes in der Stadt bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. interpretiert.¹⁹⁸ Die oben bereits erwähnte Frage des Johannes Chrysostomos nach dem Alexandergrab und seine daran anschließende Behauptung, dass dessen Standort bereits vergessen sei,¹⁹⁹ sind in der Forschung als Hinweis auf ein Ende des Alexanderkultes in Alexandria bis zur Zeit dieses Patriarchen gewertet worden.²⁰⁰ Tatsächlich kann bereits die Klage Kaiser Julians aus den 360er Jahren, den Alexandrinern würde es an der ehrfurchtsvollen Scheu gegenüber ihrem Stadtgründer Alexander und dem Gott Serapis mangeln, als ein Hinweis auf ein Ende der Kulttätigkeit für den König interpretiert werden.²⁰¹ Möglicherweise blieb der Kult Alexanders aber zumindest außerhalb der Metropole länger bestehen. So berichtet eine koptische Version der Legende über die Auffindung eines Schatzes durch den alexandrinischen Bischof Theophilos, dass dieser ihn an einem Ort, der als „der Tempel Alexanders“ (πτερφει ντε Ἀλεξανδροσ) bezeichnet wird, gefunden habe.²⁰² Dieser habe sich, so der Text, in der Wüste außerhalb der Stadt befunden.²⁰³ Vielleicht ist damit ein solches Heiligtum Alexanders gemeint, wie es Bresciani in Kom Madi entdeckt haben will. Doch auch in der Geschichte scheint der Ort bei der Ankunft des Bischofs schon verlassen zu sein. Aufgrund der unsicheren Datierung und der Legendenhaftigkeit der Erzählung ist es nicht möglich, sie als einen sicheren Beweis für ein Weiterleben eines Alexanderkultes im 5. Jahrhundert in Ägypten zu bewerten.²⁰⁴ Dasselbe gilt auch für einen Bericht Prokops von Caesarea. Dieser behauptet noch im 6. Jahrhundert n. Chr., dass es im Gebiet südlich der Kyrenaika zu seiner Zeit einen Kult für Ammon und

¹⁹⁶ Cf. Herrmann (1965), 152f, dem folgend Fleischer (2002), S. 72.

¹⁹⁷ Cf. Julius Valerius 3,35,60; cf. Habicht (1970), S. 36; Leschhorn (1984), S. 206; Grimm (2004), S. 383; Hartmann (2010), S. 347.

¹⁹⁸ Cf. Cary (1987), S. 24; Döpp (1999), S. 196; Grimm (2004), S. 383.

¹⁹⁹ Cf. Joh. Chrys., in 2 Cor. hom. 26,5,581f, cf. Theod., Gr. aff. cur. 8,61; cf. Erskine (2002), S. 178f.

²⁰⁰ Otto (1905), I, S. 154; Caroli (2007), S. 201. Die Grabstätte selbst ist vielleicht in den Wirren des 3. Jh. zerstört worden; siehe dazu Grimm (1998), S. 67; (2004), S. 377; Chugg (2002b), S. 106; Caroli (2007), S. 201; dagegen Saunders (2006), S. 103f mit Bezug auf Liban. or. 49,12.

²⁰¹ Cf. Iul., epist. 21; cf. Leschhorn (1984), S. 209.

²⁰² Ps.-Kyr. Alex., *Miracles des trois enfants* f. 169r; siehe Kap. 2.6.7.

²⁰³ Ibid. f. 168v; cf. Westerfeld (2003), S. 7.

²⁰⁴ Westerfeld (2003), S. 6 setzt ihn noch im 5. Jh. an; dagegen Vis (1929), S. 159 und Kákosy (1982), S. 72.

Alexander gegeben habe, dem erst Kaiser Justinian ein Ende gesetzt habe.²⁰⁵ Die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes muss jedoch wie die Legende über Theophilus und den Alexandertempel in Frage gestellt werden. Möglicherweise hat ihn Prokop erdichtet, um den Kaiser durch seine Missionierungstätigkeit selbst in den abgelegenen Gebieten des Reiches zu verherrlichen. Dabei hätte sich ein Kult für Alexander und dessen angeblichen Göttervater wegen deren Bekanntheit als Beispiel angeboten.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Alexander mindestens ab der Zeit Soters kultisch in Ägypten verehrt wurde. Sein Kult in Alexandria überdauerte auch den Herrschaftswechsel nach Actium und bestand wohl mindestens bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. fort. Unklar bleibt, in welcher Form daneben noch Ehrungen für Alexander im Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern stattfanden, worauf der Horuspriester Sarapion, der gleichzeitig ein Alexanderpriester gewesen ist, hindeuten könnte. Auch die Frage, wie lange genau Kulte für Alexander in Ägypten überdauert haben, ist nicht sicher zu beantworten.

²⁰⁵ Cf. Prok., *aed.* 6,2,16-20.; cf. Gleixner (1961), S. 9; Stoneman (2008), S. 218. Eine Übersicht der Missionstätigkeit Justinians nach Prokop bei Engelhardt (1973), S. 25-27.

1.2. Alexanderkulte in Asien

1.2.1. Kleinasien

Die Verehrung Alexanders als Gott durch Angehörige der ersten Generation seiner Nachfolger lässt sich auch auf kleinasiatischem Boden finden. So berichtet Diodor über den Diadochen Eumenes von Kardia, dass er seine Gefolgsleute vor Besprechungen Alexander opfern ließ:

Und nachdem ein Opferherd mit Feuer aufgestellt worden war, boten alle Heerführer aus einem goldenen Kasten den Weihrauch und die teuersten der anderen Wohlgerüche dar und beteten Alexander wie einen Gott an.

καὶ κειμένης ἐσχάρας ἐχούσης πῦρ ἐπέθουον ἐκ κιβωτίου χρυσοῦ πάντες οἱ ἡγεμόνες τὸν τε λιβανωτὸν καὶ τῶν ἄλλων εὐωδῶν τὰ πολυτελέστατα καὶ προσεκύνουν ὡς θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον.¹

Für Kleinasien sind jedoch auch zahlreiche Kulte für Alexander den Großen in den einzelnen Städten belegt. Unklar ist jedoch, wann diese entstanden sind.² Zum einen ist eine Einrichtung der Kulte in Zusammenhang mit der Befreiung von der persischen Oberherrschaft 334/333 v. Chr. erwogen worden.³ Möglicherweise stehen sie aber auch in Zusammenhang mit der Diskussion um die Vergöttlichung Alexanders in den Jahren 324/323 v. Chr.⁴ Auch wenn es Unklarheiten über das genaue Gründungsdatum der Kulte in Kleinasien gibt, wird doch eine Einrichtung noch zu Alexanders Lebzeiten angenommen.⁵ Wenn man von diesem Gründungszeitraum ausgeht, ist es jedoch bemerkenswert, wie lange die Kulte nach dem Tod des Königs fortbestanden;⁶ umso mehr wenn man Stewarts Annahme folgt, dass die Alexanderkulte in Kleinasien noch zu Lebzeiten des Makedoniers entstanden sein müssen, weil sie nach seinem Tod keine politischen Vorteile für die Städte gebracht hätten.⁷

Strabo erwähnt in Buch 14 einen heiligen Hain (ἄλσος) für Alexander bei der Polis Teos auf der erythräischen Halbinsel. Dieser soll zu seiner Zeit der Austragungsort für Alexanderspiele

¹ Diod. 18,61,1; cf. 60,6; cf. Taeger (1957), I, S. 231; Walbank (1984a), S. 91 Anm. 99.

² Cf. Taeger (1957), I, S. 206; Stewart (1993), S. 98f; 307; Badian (1981), S. 60f; Bosworth (1988), S. 289.

³ Cf. Taeger (1957), I, S. 221; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 23f; Fredricksmeyer (1981), S. 146; Jaschinski (1981), S. 112; Cawkwell (1994), S. 299; Kotsidu (2000), S. 562f; Winiarczyk (2002), S. 60; Dreyer (2009), S. 222; Andrew Stewart hat dagegen eingewandt, dass es in den erhaltenen Zeugnissen keinen Hinweis gebe, Alexander sei in Kleinasien als ‚liberator‘ verehrt worden; cf. Stewart (1993), S. 98f.

⁴ Cf. Fredricksmeyer (2003), S. 276; siehe Kapitel 2.1.5.

⁵ Cf. Bosworth (1988), S. 289; Stewart (1993), S. 102.

⁶ Cf. Habicht (1970), S. 25; Cawkwell (1994), S. 299.

⁷ Cf. Stewart (1993), S. 102.

des Ionischen Koinon gewesen sein.⁸ Dasselbe Fest findet sich auch schon auf einer Inschrift zu Ehren des Antiochos I. aus Klazomenai aus den 60er Jahren des dritten Jahrhunderts v. Chr.⁹ Aus Messene ist eine Inschrift aus dem ersten oder zweiten vorchristlichen Jahrhundert für einen Athleten Sosias erhalten.¹⁰ Dieser wird dort als Sieger im Waffenlauf bei den Alexandria des Ionischen Bundes in Smyrna geehrt.¹¹ Daraus lässt sich ableiten, dass diese Alexanderspiele spätestens in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts existierten. Während der Austragungsort in den ersten Jahrhunderten noch wechselte, scheint er spätestens zu Strabos Zeit auf den Hain der Teier festgelegt gewesen zu sein.¹² Als jährlicher Termin der Festlichkeiten lässt sich der Geburtstag des Königs ausmachen,¹³ was laut Habicht für eine Einrichtung zu Lebzeiten Alexanders spricht.¹⁴

Habicht bezieht auch drei Inschriften aus Erythrai und eine weitere aus Magnesia am Mäander auf diese Spiele des Ionischen Bundes.¹⁵ Bei der Inschrift aus Erythrai für den Boxer Lenaios ist jedoch nicht klar, ob der genannte Agon des Ionischen Bundes die Alexanderspiele sind.¹⁶ Mit Bezug auf die anderen Inschriften ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob es sich um Alexanderspiele des Ionischen Koinon oder um städtische Spiele handelt.¹⁷ So bestand in Erythrai auch ein städtischer Kult für Alexander. In einer Auflistung der städtischen Priesterämter aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. findet sich auch das Amt des Priesters „des Königs Alexander“ (βασιλέως Ἀλέξανδρου).¹⁸ Mit Hinblick auf die Kosten der Priesterwürde, muss das Amt in Erythrai ein gewisses Ansehen gehabt haben.¹⁹ Ein weiterer Beleg für den Alexanderkult findet sich in einer Aufstellung der städtischen

⁸ Cf. Strab. 14,1,31 (=Kotsidu, Nr. 198L); cf. Hogarth (1887), S. 328; Beurlier (1890), S. 28; Taylor (1931), S. 21; Taeger (1957), I, S. 221 Anm. 66; Habicht (1970), S. 17; Herrmann (2002), S. 231f; Dreyer (2009), S. 223. Dagegen ist die Rekonstruktion von OGIS 246 aus Teos bei Rostovtzeff (1935), S. 62, der dort eine Benennung Alexanders als Gott sehen möchte, abzulehnen; so Piejko (1982), S. 129; Kotsidu (2000), S. 474; Dreyer (2009), S. 224.

⁹ Cf. OGIS 222,25f= Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 504,25 (=Kotsidu, Nr. 198E1); cf. Taylor (1931), S. 21; Taeger (1957), I, S. 221 Anm. 66; Habicht (1970), S. 17; Herrmann (2002), S. 232.

¹⁰ Cf. Habicht (2000), S. 123; Herrmann (2002), S. 231.

¹¹ Cf. SEG 54,422,8-10; cf. Habicht (2000), S. 123; Herrmann (2002), S. 232.

¹² Cf. Dittenberger (1903), S. 350 Anm. 12; Habicht (2000), S. 216; Herrmann (2002), S. 232.

¹³ Cf. Dittenberger (1903), S. 350 Anm. 12; Lafaye (1927), S. 508; Dreyer (2009), S. 223.

¹⁴ Cf. Habicht (1970), S. 17.

¹⁵ Cf. Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 30,23; 87,6; 89,6; Kern, I.v.Magnesia 16,1; cf. Habicht (2000), S. 126.

¹⁶ Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 89,6; cf. Herrmann (2002), S. 232.

¹⁷ Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 30,23; 87,6 cf. Habicht (1970), S. 19f; (2000), S. 126; Dreyer (2009), S. 224; zu Kern, I.v.Magnesia 16,1; cf. Habicht (1970), S. 21.

¹⁸ SIG³ 1014,111=Sokolowski, *Lois Sacrées* 25,124= Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 201a,78 (Kotsidu, Nr. 235E1); cf. Beurlier (1890), S. 31; Taeger (1957), I, S. 221; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 19; Dreyer (2009), S. 224; zur Datierung Dittenberger (1920), S. 150; Sokolowski (1955), S. 71. Die Bezeichnung als König könnte für eine Einrichtung des Kultes zu Lebzeiten Alexanders sprechen; cf. Habicht (1970), S. 20.

¹⁹ Cf. Sokolowski (1955), S. 74: „Vu le prix de la prêtise, le culte d'Alexandre a dû être important à Érythrées.”; cf. Habicht (1970), S. 20; Engelmann/Merkelbach (1973), S. 311.

Kultaufwendungen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.²⁰ Schließlich wird auf einer Inschrift des frühen dritten Jahrhunderts n. Chr. ein gewisser T. Flavius Aurelius Alexander als „Priester des Gottes Alexander“ (ἱερέα θεοῦ Ἀλεξάνδρου) bezeichnet.²¹ Aufgrund dieser Befundlage stellt sich die Frage, ob man von einer durchgängigen Kultpraxis vom dritten vorchristlichen Jahrhundert bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. ausgehen muss, oder ob der Kult für Alexander nach einer ersten Phase im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert endete und erst wieder unter den Severern auflebte. An dieser Stelle sei noch zu ergänzen, dass schon Kallisthenes berichtet, das Orakel aus Erythrai habe die göttliche Abkunft Alexanders verkündet.²² Die göttliche Ehrung des Königs in Erythrai kann also möglicherweise bis in dessen Lebenszeit zurückreichen.

Die Alexandreia in Magnesia werden in der Stiftungsurkunde eines Festes für Artemis Leukophryene erwähnt. Diese beruft sich auf eine Epiphanie der Göttin im Jahre 221/220 v. Chr. und einen daran anschließenden Orakelspruch des delphischen Apoll, wurde jedoch aufgrund der Art der Datierung wohl erst nach 201/200 v. Chr. verfasst.²³ Diese Alexandreia sind als Spiele für Alexander den Großen zu deuten.²⁴ Es ist wie oben schon erwähnt aber nicht festzustellen, ob mit diesen die Alexanderspiele des Ionischen Bundes oder städtische Spiele für den König gemeint sind.²⁵ Das Beispiel Erythrai zeigt, dass Alexanderkulte auch parallel zu den Kulttätigkeiten des Ionischen Koinon bestanden.

Schon zu Lebzeiten des Königs wurde im Tempel der Artemis von Ephesos durch den Maler Apelles ein Bild angefertigt, das Alexander den Großen mit dem Blitzbündel des Zeus darstellte.²⁶ Die Anekdote Artemidors bei Strabo, dass die Ephesier die Weihgaben Alexanders mit der Begründung abgelehnt hätten, es sei nicht richtig, dass er als Gott den Göttern opfere, kann jedoch nicht als Beleg für einen Alexanderkult in Ephesos zur Zeit des Königs herhalten.²⁷ Ein Kult für den Makedonier ist jedoch für den Anfang des zweiten

²⁰ Cf. Sokolowski, *Lois Sacrées* 26,90=Engelmann/Merkelbach, I.v.Erythrai 207,90 (=Kotsidu, Nr. 198E2); cf. Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 19; Price (1984a), S. 40; Herrmann (2002), S. 226; Chaniotis (2003a), S. 435; Kotsidu (2000), S. 291-295 ordnet diesen Beleg dem Kult des Ionischen Bundes zu.

²¹ IGRR 4,1543,9= I.v.Erythrai 64 (=Kotsidu, Nr. 235E2); cf. Nock (1928), S. 139; Habicht (1970), S. 20; Chaniotis (2003a), S. 435; Dreyer (2009), S. 224.

²² Cf. Kallisthenes, FGrHist 124 F 14 (=Strab. 17,814) (=Kotsibu, Nr. 235L); cf. Taeger (1957), I, S. 211; Nilsson (1961), S. 147; Dreyer (2009), S. 224.

²³ Cf. Kern, I.v.Magnesia 16,1-16 (=Kotsidu, Nr. 251E); cf. Kern (1901), S. 491f; 494; Dreyer (2009), S. 227.

²⁴ Cf. Kern (1901), S. 493; Taeger (1957), I, S.221 Anm. 66; Habicht (1970), S. 21; (2000), S. 126.

²⁵ Cf. Habicht (1970), S. 21; (2000), S. 126; eine klare Festlegung gegen eine Gleichsetzung mit den Spielen des Ionischen Bundes bei Dreyer (2009), S. 227.

²⁶ Cf. Plin. nat. 35,92 (=Stewart, Nr. T60); Plut. Alex. 4,1 (=Stewart, Nr. T 62); de Alex. fort. 2,2,335A (=Stewart, Nr. T61); Is. 24,360D (=Stewart, Nr. T120; cf. Cic. Verr. 4,60 (=Stewart, Nr. T59); cf. Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 18; Kienast (1987), S. 320f; Ortmann (1988), S. 841f; Stewart (1993), S. 191-194; Völcker-Janssen (1993), S. 144f; Fredricksmeier (2003), S. 272; Dahman (2007), S. 6.

²⁷ Cf. Strab. 14,1,22; cf. Taeger (1957), I, S. 216; optimistischer: Habicht (1970), S. 18.

Jahrhunderts n. Chr. belegt. Eine Inschrift aus dem Zeitraum zwischen 102 und 117 n. Chr. für T. Statilius Crito, den Leibarzt Kaiser Trajans, bezeichnet diesen als „Priester der Herrscher, des König Alexanders, des Gaius und des Lucius, der Enkel des Augustus“ (ἱερέα Ἀνακτόρων καὶ Ἀλεξάνδρου βασιλέως καὶ Γαίου καὶ Λουκίου τῶν ἐγγόνων τοῦ Σεβαστοῦ).²⁸ Neben Alexander dem Großen sind also in Ephesos die Enkel des Augustus in den Kult aufgenommen worden.²⁹

Auch aus Priene berichtet eine Inschrift aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. von der Instandsetzung eines baufälligen Alexandreions, worunter ein Heiligtum für Alexander den Großen zu verstehen ist.³⁰ Es ist versucht worden, dieses Alexandreion mit dem Heroon an der Westtorstraße in Verbindung zu bringen, in dem eine Alexanderstatuette gefunden worden ist.³¹ Möglicherweise stehen diese göttlichen Ehren in Zusammenhang mit der Befreiung der Stadt von der persischen Oberherrschaft durch Alexander.³² Auch ist die kultische Verehrung als Neugründer der Stadt für geleistete Wohltaten denkbar.³³ Falls diese Verehrung jedoch schon im Zuge des Durchmarsches Alexanders durch Kleinasien eingeführt wurde, ist es bemerkenswert, dass in Alexanders Schreiben an die Priener aus der Zeit um 330 v. Chr. kein Hinweis auf seine Göttlichkeit zu finden ist.³⁴ Wann auch immer genau diese Verehrung Alexanders in Priene begründet wurde, so sah man sich doch im zweiten Jahrhundert v. Chr. genötigt, den Kult zu erneuern.

Die Verehrung Alexanders war jedoch nicht auf die Mitglieder des Ionischen Bundes beschränkt. Eine Inschrift aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. aus Bargylia in Karien berichtet von der Erneuerung oder Ersetzung einer Statue für den Gott Alexander (Θεὸν Ἀλέξανδρον).³⁵ Diese Maßnahme wird in der Forschung mit einem Aufleben der Alexanderkulte unter den Severern in Verbindung gebracht.³⁶ Es bleibt jedoch unklar, wann der Alexanderkult der Stadt, zu dem dieses Kultbild möglicherweise gehörte, ursprünglich begründet wurde. Unter Umständen wird bereits in einer Inschrift, die in das erste Jahrhundert n. Chr. datiert werden kann,³⁷ ein Priester dieses Kultes genannt.³⁸ Der schlechte

²⁸ SEG 4,521 (=Kotsidu, Nr. 245E); cf. Taeger (1957), I, S.221 Anm. 66; Habicht (1970), S. 18f; Chaniotis (2003a), S. 435; Scherer (2008), S. 48; Dreyer (2009), S. 224f.

²⁹ Cf. Habicht (1970), S. 25.

³⁰ Cf. Hiller, I.v.Priene 108,75 (=Kotsidu, Nr. 256E); cf. Taeger (1957), I, S. 221 Anm. 66; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 17f; Leschhorn (1984), S. 213; Dreyer (2009), S. 227.

³¹ Cf. Gebauer (1938/39), S. 53f; Habicht (1970), S. 18; Rumscheid (1998), S. 98; Dreyer (2009), S. 227.

³² Cf. Leschhorn (1984), S. 213; Dreyer (2009), S. 226.

³³ Cf. id. (1984), S. 213f.

³⁴ Cf. Hiller, I.v.Priene 1; cf. Badian (1981), S. 62.

³⁵ OGIS 3= Blümel, I.v.Iasos 620; cf. 616 (=Kotsidu, Nr. 288E); cf. Beurlier (1890), S. 31; Nock (1928), S. 139; Pekáry (1978), S. 737; Chaniotis (2003a), S. 435; Dreyer (2009), S. 227.

³⁶ Cf. Dittenberger (1903), S. 8 Anm. 2; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970), S. 20; 22.

³⁷ Die Datierung ergibt sich aus dem Abgleich mit der Inschrift Blümel, I.v.Iasos 602.

Erhaltungszustand lässt in dieser Frage jedoch keinen sicheren Schluss zu. In Bubon im benachbarten Lykien ist eine Alexanderstatue in einem Gebäude gefunden worden, welches dem Kaiserkult zugeordnet wird.³⁹ Price vermutet, dass hier ein lokaler Kult für den König mit der kultischen Verehrung der römischen Kaiser verbunden sein könnte.⁴⁰

In der Sammlung Rahmi Koç in Istanbul befindet sich schließlich noch ein kleiner weißer Marmoralter, der aus der Gegend des heutigen Bolu, dem antiken Klaudiopolis, stammen soll. Weil dieses Stück jedoch auf dem Kunstmarkt erworben wurde, bleibt diese geographische Zuweisung ungewiss. In den Altar ist die Zuschreibung „Alexanders“ (Ἀλεξάνδρου) eingeritzt.⁴¹ Elsa Gibson hat sich dafür ausgesprochen, in dieser Weihung nicht Alexander von Abonuteichos, sondern Alexander den Großen zu sehen.⁴² Der Altar sei ein Teil des Herrscherkultes für den König gewesen.⁴³ Die schlechte Ausführung der Weihinschrift deute darauf hin, dass der Besitzer diese selbst angebracht haben könnte.⁴⁴ Dies wäre ein Beleg für eine private Verehrung des Königs. Neben der Unsicherheit der Zuweisung an Alexander den Großen sind jedoch auch die Unklarheit des Fundortes und damit die zeitliche Einordnung zu berücksichtigen.

Auch für Magnesia am Sipylos sind Alexandreia in der Kaiserzeit belegt.⁴⁵ Ehling meint jedoch, diese seien im Gegensatz zu den Alexandreia in Makedonien und Thrakien nicht als Spiele für Alexander den Großen, sondern als Spiele für Severus Alexander zu sehen.⁴⁶ Es sei an dieser Stelle noch die Stadt Nikaia in Bithynien erwähnt, die im zweiten Jahrhundert n. Chr. Alexander den Großen auf ihren Münzen ehrte.⁴⁷ Dabei wird Alexander mit dem Blitzbündel des Zeus dargestellt.⁴⁸ Dahmen sieht darin das Abbild einer Statue für Alexander in Nikaia.⁴⁹ Diese könnte zu einem städtischen Kult für den König gehört haben.

Daneben sind noch Hinweise erhalten, dass Alexander der Große in weiteren kleinasiatischen Städten als Gründer (κτιστής oder οἰκιστής) verehrt worden ist. Plutarch behauptet, dass Alexander mehr als siebenzig Städte gegründet habe.⁵⁰ Dies übersteigt deutlich die Zahl an

³⁸ Blümel, I.v.Iasos 616,23f: „den, der als Priester für den Gott Alexander tätig gewesen ist“ (ἱερ[α]τεύσαντα θεοῦ [Ἀλε]ξάν[δ]ρου).

³⁹ Cf. Price (1984a), S. 159-162.

⁴⁰ Cf. Price (1984a), S. 45 Anm. 99; 162.

⁴¹ Cf. SEG 31,1587; cf. Gibson (1981), S. 213.

⁴² Cf. Gibson (1981), S. 213; zur Ablehnung des Glykonpropheten cf. Miron (1996), S. 185f.

⁴³ Cf. *ibid.*

⁴⁴ Cf. *id.*, S. 214.

⁴⁵ Cf. SNG München 278; cf. Leschhorn (2002), S. 35.

⁴⁶ Cf. Ehling (2000), S. 68; so auch schon Karl (1975), S. 13f.

⁴⁷ Cf. Dahmen, Plate 13,1-4.

⁴⁸ Cf. *ibid.* 13,3; cf. Dahmen (2007), S. 25.

⁴⁹ Cf. Dahmen (2007), S. 55.

⁵⁰ Cf. Plut., *de Alex. fort.* 1,5,328E.

Städtegründungen, die dem König in der Forschung zugesprochen wird.⁵¹ Fraser geht sogar so weit, ihm neben Alexandria in Ägypten nur fünf weitere Stadtgründungen zuzuschreiben.⁵² Die Behauptung Plutarchs macht jedoch deutlich, dass sich in der römischen Kaiserzeit zahlreiche Städte auf Alexander den Großen als Gründer beriefen, selbst wenn dieser mit ihrer Gründung nichts zu tun gehabt hatte.⁵³ Unklar ist dabei aber, ob diese Bezeichnung auch immer mit einer kultischen Verehrung des Königs verbunden war. Der Titel „Gründer“ (κτιστής) wurde in der Kaiserzeit auch einfach zur Bezeichnung eines Wohltäters der Stadt gebraucht und musste nicht mehr mit kultischen Ehren verbunden sein.⁵⁴

Für Ilion ist eine nach dem König benannte Phyle bezeugt.⁵⁵ Laut Strabo hat Alexander der Stadt bei seinem Besuch große Wohltaten erwiesen: Er habe Ilion, das damals nur ein Dorf (κώμη) gewesen sei, erst zu einer Polis ernannt.⁵⁶ Daher liegt es nahe, in dieser Phylenbenennung eine Verehrung im Zuge eines Gründerkultes für Alexander in Ilion zu erkennen.⁵⁷ Doch auch hier ist nicht klar festzustellen, wann dieser mögliche Kult eingerichtet worden ist und wie lange er praktiziert wurde. Bei Menander Rhetor aus dem späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert n. Chr. wird Alexander der Große als Gründer von Alexandria Troas gerühmt.⁵⁸ Auffallend ist, dass er in diesem Zusammenhang die Zeussohnnenschaft Alexanders herausstellt.⁵⁹ Möglicherweise spielt er hiermit auf einen städtischen Gründerkult für Alexander an, in dem dieser auch als Sohn des Zeus verehrt wurde. Peter Weiß sieht in der Münzprägung der Stadt einen Beleg, dass diese Gründungslegende bereits ab der Zeit Mark Aurels publiziert wurde.⁶⁰ Eine sichere Ehrung Alexanders als Gründer ist für das Smyrna der Kaiserzeit belegt. Pausanias berichtet, dass Nemesis dem unter einer Platane schlafenden König befohlen habe, die Stadt Smyrna umzusiedeln. Dieser Gründungsmythos findet sich auch in der städtischen Münzprägung.⁶¹

⁵¹ Eine kurze Zusammenfassung der Forschungsmeinungen bei Ziegler (1998), S. 681.

⁵² Cf. Fraser (1996), S. 201.

⁵³ Cf. Ziegler (1998), S. 681.

⁵⁴ Cf. Cornell (1983), col. 1144f; Leschhorn (1984), S. 4f; 336; Struppe (1986), S. 290.

⁵⁵ Cf. CIG 3615 (=Kotsibu, Nr. 205E); cf. Taeger (1957), I, S.221 Anm. 66; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970); Leschhorn (1984), S. 213; Dreyer (2009), S. 223f.

⁵⁶ Cf. Strab 13,1,26; cf. Diod. 18,4,5; cf. Leschhorn (1984), S. 213.

⁵⁷ Cf. Taeger (1957), I, S.221 Anm. 66; Nilsson (1961), S. 147; Habicht (1970); Leschhorn (1984), S. 213; Dreyer (2009), S. 223f.

⁵⁸ Cf. Menander Rhetor 2,388,10-12; 426,12;444,2-17; cf. Weiß (1996), S. 163; Ziegler (1998), S. 686f; zur Datierung und Zuschreibung zu Menander cf. Russel (1981), S. xi; Gascó (1999), S. 313-15; Heath (2004), S. 127f.

⁵⁹ Cf. id. 2,388,9; 429,1.

⁶⁰ Cf. Weiß (1996), S. 164 mit Bezug auf Bellinger, Troy, The Coins A 189; 239; 271.

⁶¹ Cf. Paus. 7,5,1-3; cf. Ael. Arist. Ἐπιστολὴ περὶ Σμύρνης; cf. Dahmen, Plate 15; cf. Leschhorn (1984), S. 217; (1992), S. 83; Potter (1990), S. 196; Winter (1996), S. 145; Ziegler (1998), S. 687 Koulakiotis (2006), S. 178.

Auf einigen Münzvorderseiten aus der Zeit Kaiser Caracallas wird Alexander der Große als Gründer der pisidischen Stadt Apollonia Mordiaion präsentiert.⁶² Sie zeigen Alexander im Löwenfell des Herkules mit der Legende „Alexander, Gründer von Apollonia“ (ΑΛΕΞΑΝΔΡΟC (!) ΚΤΙC ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤ und ΑΛΕΞΑ ΚΤΙC ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤΩΝ).⁶³ Ob Alexander der Große auch in Otrus in Phrygien als Gründer verehrt wurde, ist schwer zu sagen. Die Lesarten der betreffenden Inschrift aus der Kaiserzeit weichen leider von einander ab, sodass es nicht klar ist, ob der genannte Alexander dort als κτιστής oder als οἰκιστής geehrt wird.⁶⁴ Die Bezeichnung κτιστής könnte sich vielleicht auch auf einen örtlichen Beamten beziehen.⁶⁵ Schon Ramsay ist jedoch aufgefallen, dass die Kürze der Inschrift für einen Beamten ungewöhnlich ist, wobei er jedoch wegen seiner Ablehnung einer Identifikation mit Alexander dem Großen dennoch an der These festhielt, es müsse sich um einen kaiserzeitlichen Neugründer der Stadt handeln.⁶⁶ Doch im Angesicht des Fehlens jeglicher Amtsbezeichnung ist es wahrscheinlicher, dass die Inschrift Alexander den Großen als Gründer von Otrus nennt.⁶⁷ Eine andere Meinung vertreten Drew-Bear und Le Rider, die den Alexander der Inschrift zwar mit dem Makedonierkönig identifizieren, aber vermuten, dass sie nicht aus Otrus sondern aus Eukarpia stamme, wo Alexander als Gründer verehrt worden sei.⁶⁸

Die Stadt Sagalassos in Pisidien erinnerte auf ihrer Münzprägung aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert an ihre eigene Eroberung durch Alexander.⁶⁹ Darauf wird dargestellt, wie der König seinem göttlichen Vater Zeus zur Einnahme der Stadt folgt. Dies zeigt, dass die Stadt in der Kaiserzeit die Eroberung durch Alexander positiv als Beginn einer neuen Ära bewertete.⁷⁰ Möglicherweise weist dies auch darauf hin, dass dieses Ereignis auch als Neugründung und der König als Neugründer von Sagalassos präsentiert werden sollte.⁷¹

Eine starke Ehrung als Gründer erfuhr Alexander der Große in Kilikien. So rühmt sich der König in einer späten Rezension des Alexanderromans, Dareios in der Schlacht bei Issos durch Ziegen, an deren Hörnern Fackeln befestigt waren, über die Größe seines Heeres

⁶² Cf. Aulock (1979), S. 52; Leschhorn (1984), S. 218; (1992), S.88; Struppe (1986), S. 272 Anm. 107; Stewart (1993), S. 309; Ziegler (1998), S. 687.

⁶³ Aulock, Münzen Pisidiens 9-23; 24-53.

⁶⁴ Ktistes bei Ramsay (1887), S. 478; IGRR 4,692; Oikistes bei Chamonard/Legrand (1893), S. 277; Ramsay (1897), S. 702; SEG 41,1189; cf. Leschhorn (1984), S. 221; Ziegler (1998), S. 688.

⁶⁵ Cf. Leschhorn (1984), S. 221f; cf. Ramsay (1887), S. 479.

⁶⁶ Cf. Ramsay (1897), S. 703.

⁶⁷ Cf. Leschhorn (1984), S. 222; cf. Pfister (1964a), S. 65; Struppe (1986), S. 272 Anm. 107; Winter (1996), S. 140 Anm. 1241; Ziegler (1998), S. 688.

⁶⁸ Cf. Drew-Bear/Le Rider (1991), S. 374.

⁶⁹ Cf. Damen, Plate 24; cf. Arr., *anab.* 1,28; cf. Leschhorn (2002), S. 35.

⁷⁰ Cf. Waelkens (1993), S. 42.

⁷¹ Dahmen (2007), S. 34 zieht eine Parallele der Ikonographie dieses Münztypus zu der Darstellung von Gründerheroen.

getäuscht zu haben. Daher habe er dort eine Siedlung namens Aigeai gegründet.⁷² Dass die Stadt diese Gründungslegende proklamierte, ist durch Münzen aus der Zeit des Macrinus belegt.⁷³ Dieselbe Stelle des Romans nennt den König auch als Gründer von Alexandria Kat'Isson.⁷⁴ Auch hier deutet die Tatsache, dass Alexander immer wieder auf den Münzprägungen der Stadt auftaucht, darauf hin, dass die Stadt sich selbst als Gründung des Königs präsentierte.⁷⁵ Möglicherweise galt er in der Kaiserzeit auch als Gründer von Nikopolis in Kilikien. Bei Stephan von Byzanz wird er mit der Stadt in Verbindung gebracht, wobei dieser jedoch behauptet, Alexander habe Issos in Nikopolis umbenannt.⁷⁶ Tatsächlich wurde die Stadt von Seleukos I. gegründet.⁷⁷ Darauf, dass sie den Diadochen gegen den berühmteren Alexander als Gründer eingetauscht haben könnte, deutet eine Inschrift aus der Kaiserzeit hin, die einen Alexander, den Sohn Philipps, erwähnt.⁷⁸

1.2.2. Syrien

In seiner Vita in der *Historia Augusta* wird über Severus Alexander berichtet, dass er in einem Tempel Alexanders in der Nähe von Arka-Kaisareia zur Welt gekommen sei. Seine Eltern hätten dort ein Fest anlässlich des Todestages des Königs besucht.⁷⁹ Auch wenn diese Erzählung legendär sein mag, so ist doch ein Alexandertempel in severischer Zeit durchaus denkbar.⁸⁰ Dieselbe Vita berichtet ebenfalls, dass Severus Alexander den König auch in seinem Lararium geehrt habe.⁸¹ Möglicherweise ist der Makedonier als Stadtgründer auch auf einer Münze aus Arka-Kaisareia aus der Zeit Elagabals dargestellt, auf der eine männliche Gestalt eine Göttin bekränzt.⁸² Daneben gibt es für Syrien wie für Kleinasien zahlreiche Hinweise auf die Verehrung Alexanders als Gründer. So findet sich bei Libanios, der Alexander als ursprünglichen Gründer von Antiochia nennt, wie bei Menander Rhetor die Verbindung von Stadtgründung und göttlicher Abkunft.⁸³ Den König habe man laut Libanios „Sohn des Zeus“ (ὁ τοῦ Διὸς παῖς) genannt, was er durch seine Taten bestätigt habe.⁸⁴ Es ist jedoch nicht klar, ob Alexander wirklich in Antiochia einen Gründerkult erhalten hat oder ob

⁷² Cf. Ps.-Call. β 2,23.

⁷³ Cf. Dahmen, Plate 12,4; cf. Merkelbach (1978a), S. 142; Struppe (1986), S. 272; Ziegler (2003), S. 119.

⁷⁴ Cf. Ps.-Call. β 2,23; cf. Ps.-Scymnus 235; 960-63

⁷⁵ Cf. Dahmen, Plate 11; cf. Ziegler (1998), S. 682; (2003), S. 118.

⁷⁶ Cf. Steph. Byz., s.v. Ἰσσοῦς; cf. Leschhorn (1984), S. 222.

⁷⁷ Cf. App., Syr. 57; cf. Leschhorn (1984), S. 222.

⁷⁸ Cf. IGLS I, 163; vom Herausgeber auf das 2. Jh. n. Chr. datiert; cf. Leschhorn (1984), S. 222.

⁷⁹ Cf. SHA Alex. 5,1f.

⁸⁰ Cf. Leschhorn (1984), S. 221.

⁸¹ Cf. SHA Alex. 31,5; cf. Grimm (2008), S. 71.

⁸² Cf. Leschhorn, Plate 4,5; cf. Leschhorn (1991), S. 449; Dahmen (2007), S. 135.

⁸³ Cf. Lib., or. 11,72-77; cf. Leschhorn (1984), S. 220; (1991), S. 445; Wirth (1993), S. 56 Anm. 174

⁸⁴ Ibid. 77; cf. ep. 1229; cf. Fatouros/Krischer (1992), S. 109.

es sich bei dieser Legende um eine Erfindung des Libanios handelt, der damit dem weniger prestigeträchtigen Gründer Seleukos den berühmten König an die Seite stellen wollte.

Eine Häufung von Gründerehren für Alexander lässt sich in der syrischen Dekapolis ausmachen. Im *Etymologicon magnum* wird der Name von Gerasa daher abgeleitet, dass Alexander dort alte Männer (γέροντες) angesiedelt habe.⁸⁵ Dass die Stadt tatsächlich den König neben Perdikkas als Stadtgründer präsentierte, wird durch die Münzprägung der severischen Zeit bestätigt. Dort erscheint Alexander mit der Legende „Alexander, der Makedone (und) Gründer von Gerasa“ (ΑΛΕΞ ΜΑΚ ΚΤΙ ΓΕΡΑΣΩΝ).⁸⁶ Unter Commodus und Geta präsentierte die Stadt Kapitolias den König als ihren „Stammvater“ (ΓΕΝΑΡ(ΧΗΣ)).⁸⁷ Möglicherweise soll auch die bartlose Gestalt auf Münzen Abilas aus der Zeit Elagabals Alexander als Stadtgründer zeigen.⁸⁸ Bei Stephanos v. Byzanz werden schließlich auch die Gründungen von Dion und Pella in der Dekapolis mit dem König in Verbindung gebracht.⁸⁹ Daneben wird Alexander auch als Gründer von Samaria genannt.⁹⁰

1.2.3. Baktrien

Oikonomides sieht in einer in Kandahar gefundenen Inschrift eine Weihung für Alexander als Stadtgründer.⁹¹ Dieser, so der Text in der Rekonstruktion von Oikonomides, habe einen gewissen Alexander, Sohn des Aristonax, vor einem Untier gerettet, wofür dieser ihm eine Statue in seinem Temenos geweiht habe.⁹² Dieses Temenos für den König wäre damit der östlichste Beleg für einen Alexanderkult. Der Zustand der Inschrift macht diese Interpretation jedoch zu einer reinen Vermutung, die ohne weitere Hinweise als unbewiesen gelten muss.⁹³

1.2.4. Kommagene

Alexander der Große spielte auch eine Rolle im Herrscherkult der Orontiden im Königreich Kommagene. Antiochos I. Theos, der von 69 bis ca. 36 v. Chr. das Reich am Oberlauf des

⁸⁵ Cf. Etym. m., s.v. Γερασινός; cf. Seyrig (1959) S. 66; (1965), S. 26f; Leschhorn (1984), S. 218; (1991), S. 448.

⁸⁶ Dahmen, Plate 17; Spijkerman, Gerasa 29; 31; cf. Seyrig (1965) S. 25f; Leschhorn (1984), S. 218; (1991), S. 448; (1992), S. 84; zu Perdikkas siehe Pekáry (1978), S. 738; Leschhorn (1984), S. 218f.

⁸⁷ Dahmen, Plate 16; Spijkerman, Capitolias 15; 20; cf. Seyrig (1959), S. 66f; Leschhorn (1984), S. 219f; (1991), S. 448f; (1992), S. 84.

⁸⁸ Cf. Spijkerman, Abila 30; cf. Ziegler (1998), S. 688; Leschhorn (1984), S. 220; (1991), S. 449 tendiert zu einer Identifikation mit Seleukos.

⁸⁹ Cf. Steph. Byz., s.v. Δῖον; cf. Seyrig (1959) S. 66; Leschhorn (1984), S. 220; (1991), S. 449; Ziegler (1998), S. 688.

⁹⁰ Cf. Synk., 314; cf. Leschhorn (1984), S. 219.

⁹¹ Cf. SEG 30,1665 mit der Ergänzung von Oikonomides (1984), S. 146 (=SEG 34,1434).

⁹² Cf. Oikonomides (1984), S. 146.

⁹³ Einen anderen Interpretationsversuch bietet z. B. Peek (2002).

Euphrats beherrschte,⁹⁴ errichtete einen Kult für sich in dem auch seine Ahnen verehrt wurden.⁹⁵ Wie anhand der Reliefgalerien der Vorfahren mütterlicher- wie väterlicherseits des Königs in der Kultanlage auf dem Nemrut Dağı deutlich wird, gehörte zu diesen auch Alexander der Große, auf den sich Antiochos über seine Abstammung mütterlicherseits aus dem Herrscherhaus der Seleukiden zurückführte.⁹⁶ Dörrie vermutet, dass durch die Darstellung des Stammbaumes des Königs die doppelte Abkunft von Zeus-Oromasdes über Alexander den Großen und den Perserkönig Dareios I. verdeutlicht werden sollte.⁹⁷ Vor den einzelnen Abbildern waren kleine Altäre aufgestellt, auf denen den Ahnen Opfer dargebracht werden sollten.⁹⁸ Desweiteren ist auch eine Anordnung des Königs erhalten, die Priester zur Durchführung der Kulthandlungen für sich selbst, die Götter und seine Ahnen nennt.⁹⁹ Das Heiligtum ist jedoch nie vollendet worden und es fehlen Funde, die auf einen regelmäßigen Kultbetrieb hinweisen könnten.¹⁰⁰ Desweiteren ist es fraglich, ob der Ahnenkult in dieser Form, die völlig auf Antiochos I. ausgerichtet war, von seinen Nachfolgern übernommen werden konnte.¹⁰¹ Es ist ebenfalls noch ungewiss, ob Alexander der Große auch an den übrigen Stätten des kommagenischen Herrscherkultes eine Rolle spielte. Tatsächlich scheint Antiochos im Heiligtum in Arsameia am Nymphaios nur seine väterlichen Ahnen geehrt zu haben, während seine mütterliche Ahnenreihe unberücksichtigt blieb.¹⁰² Der Kult der Orontiden fand spätestens mit der endgültigen Annexion Kommagenes durch das Römische Reich 72 n. Chr. ein Ende, in deren Zuge die Zentren des Kultes der einheimischen Könige aufgelöst worden sind.¹⁰³

⁹⁴ Cf. Wagner (2000), S. 19; 25.

⁹⁵ Cf. Waldmann (1973), S. 209f; Jacobs (2000b), S. 48; Messerschmidt (2000), S. 37.

⁹⁶ Cf. Jalabert/Mouterde, IGLSyr 1,24; cf. Jacobs (2000a), S. 29; Messerschmidt (2000), S. 41; Wagner (2000), S. 12.

⁹⁷ Cf. Dörrie (1964), S. 185.

⁹⁸ Cf. Jalabert/Mouterde, IGLSyr 1,1,145; Jacobs (2000b), S. 48; Messerschmidt (2000), S. 39.

⁹⁹ Cf. Jalabert/Mouterde, IGLSyr 1,1,124-160; cf. Dörrie (1964), S. 76.

¹⁰⁰ Cf. Jacobs (2000a), S. 33; Wagner (2000), S. 23.

¹⁰¹ Cf. Jacobs (2000b), S. 48f; (2002), S. 84.

¹⁰² Cf. id. (2002), S. 83.

¹⁰³ Cf. Wagner (2000), S. 17.

1.3. Alexanderkulte in Makedonien, Griechenland und den angrenzenden Gebieten

1.3.1. Die Ägäis

Eine Auflistung religiöser Feste von Thasos nennt auch Alexanderspiele.¹ Diese wird noch ins vierte vorchristliche Jahrhundert datiert.² Aufgrund der Position innerhalb des Festkalenders lässt sich vermuten, dass diese Spiele am Geburtstag Alexanders gefeiert wurden.³ Stewart nimmt an, dass ein in Thasos gefundener Alexanderkopf aus römischer Zeit eine Kopie des dortigen Kultbildes sei.⁴

Umstritten ist die Verehrung des Königs in Mytilene. In einer Inschrift aus dieser Stadt werden Opfer erwähnt, die das Volk gelobt haben soll, als es Gesandte zu Alexander schickte.⁵ Nach der gängigen Rekonstruktion des lückenhaften Textes, sollen diese Opfer jedes Jahr am Geburtstag des Königs vollzogen werden.⁶ Damit wären wohl Kulthandlungen für Alexander noch zu seinen Lebzeiten gemeint.⁷ Heisserer hat jedoch begründet gegen diese Interpretation Stellung bezogen und die Deutung vorgeschlagen, dass die Opfer nicht für den König, sondern für andere Götter dargebracht werden sollen.⁸ Das Abbild eines bartlosen Gottes mit einem Widderhorn auf Elektronmünzen der Stadt ist in der Forschung wiederholt als zeitgenössische Anspielung auf die Gottessohnschaft Alexanders gedeutet worden.⁹ Dies wäre damit der früheste Beleg für eine solche Darstellung des Königs. Die Interpretation dieser Münzportraits als Alexanderabbild ist jedoch, wie oben bereits erläutert worden ist, sehr ungewiss.¹⁰

Der König wurde ebenfalls auf Rhodos kultisch verehrt. Der früheste Beleg findet sich in einer Inschrift aus dem späten dritten Jahrhundert v. Chr.¹¹ Diese nennt neben Priestern für

¹ Cf. SEG 17,415.

² Cf. Salviat (1958), S. 195; Nilsson (1961), S. 148; Habicht (1970), S. 251; Long (1987), S. 90f; Dreyer (2009), S. 228.

³ Cf. Salviat (1958), S. 212; Dreyer (2009), S. 228.

⁴ Cf. Stewart (1993), S. 183f zu Stewart, fig. 96.

⁵ Cf. OGIS 2,44f.

⁶ Cf. *ibid.* 46; so auch Tod (1948), S. 293.

⁷ So interpretiert von Taeger (1957), I, S. 221f; Dreyer (2009), S. 228.

⁸ Cf. Heisserer (1980), S. 124: „τοις βασι[λ]ηας τοις θεοισι κατ ὀνίαυ]τον“; Cf. *ibid.*, S. 130; dem folgend Worthington (1990), S. 210.

⁹ So Healy (1962), *passim.*; Bodenstein (1981), S. 83; Worthington (1990), S. 211 mit Bezug auf Bodenstein, Mytilene Em. 104=SNG München Lesbos 685; dagegen Kienast (1987), S. 324f.

¹⁰ Siehe Kapitel 1.1.2.

¹¹ Cf. Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie 34 (1940), 29, VII, 14 (=Kostsidu, Nr. 149E1); cf. Tod (1950), S. 108; (1952), S. 43; Habicht (1970), S. 26.

verschiedene Ptolemäer auch einen Priester für Alexander.¹² Desweiteren sind ab der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts Alexanderspiele für die Insel nachgewiesen.¹³ Spätestens seit 129 v. Chr. scheinen diese mit den Kultspielen für Dionysos verbunden worden zu sein.¹⁴ Diese gemeinsamen Spiele sind auf zahlreichen Inschriften des ersten Jahrhunderts v. Chr. belegt.¹⁵ Einen Verweis auf einen Alexanderkult auf Rhodos findet sich noch in den pseudo-clementinischen Homilien.¹⁶

Schließlich ist noch ein Kultbau für Alexander auf Kos in einer Inschrift aus der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts belegt.¹⁷ Auch hier scheint der Kult für den König wie auf Rhodos mit dem für die ptolemäischen Herrscher in Verbindung zu stehen. Das Alexandreion wird zusammen mit einem Ptolemaieion genannt. Vielleicht stand der Alexanderkult auf Kos auch in Zusammenhang mit der Alexanderstatue, die es auf der Insel gegeben haben soll. Darauf soll laut einem Bericht bei Athenaios eine gewisse Ambrosiablume gewachsen sein.¹⁸

1.3.2. Makedonien und Thrakien

Um 90 v. Chr. ließ die römische Verwaltung Makedoniens Tetradrachmen und Drachmen mit dem Abbild Alexanders des Großen prägen.¹⁹ Hierbei wird die göttliche Abkunft des Königs durch die Ausstattung mit dem Ammonshorn herausgestellt.²⁰ Dahmen vermutet, dass diese Münzen dazu verwendet wurden, das Wohlwollen thrakischer Stämme, die mit der Darstellung



Alexander mit dem Ammonshorn, Tetradrachme des Quästors Aesillas (um 90 v. Chr.).

¹² Cf. Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie 34 (1940), 29, VII, 13-18; cf. Taeger (1957), I, S. 219; Habicht (1970), S. 26.

¹³ Cf. Blinkenberg, Lindos II,1,197f,5; cf. Habicht (1970), S. 26; cf. zur Datierung siehe Blinkenberg/Kinch (1941), S. 467 (=Kotsidu, Nr. 149E2).

¹⁴ Cf. Blinkenberg, Lindos II,1,233,8f; cf. Taeger (1957), I, S. 219; Habicht (1970), S. 26; zur Datierung siehe Blinkenberg / Kinch (1941), S. 518; Dreyer (2009), S. 227 (=Kotsidu, Nr. 149E3).

¹⁵ Cf. IGRR 4,1116; IG 12,1,57=IGRR 4,1119; IG 12,1,71; Maiuri 18; SEG 39,759; Clara Rhodos 2 (1932), 33; cf. Nilsson (1961), S. 147, Habicht (1970), S. 26; Dreyer (2009), S. 227.

¹⁶ Cf. Ps.-Clem., *hom.* 6,22 (=Kotsidu Nr. 149L); cf. *recog.* 10,25; cf. Ps.-Caesarius, *quaestiones et responsiones* 111.

¹⁷ Cf. SEG 53,847,8; cf. Bosnakis/Hallof (2003), S. 226f.

¹⁸ Cf. Athen.15,684e; cf. Beurlier (1890), S. 29; Farnell (1921), S. 421; dagegen Sherwin-White (1978), S. 78f.

¹⁹ Cf. Dahmen, Plate 10; SNG UK 1,174; 4,2345-50; 13,177-178; cf. Dahmen (2007), S. 18f.

²⁰ Cf. *ibid.*, S. 122.

Alexanders als Ammonssohn der Lysimachosprägungen vertraut waren, für das römische Vorgehen gegen Mithridates zu erkaufen.²¹ Tatsächlich lässt sich für diese beiden Gebiete auch noch in der römischen Kaiserzeit eine hohe Popularität Alexanders feststellen. Für die Zeit Caracallas (211-217 n. Chr.) sind Alexanderspiele des thrakischen Koinon in Philippopolis belegt.²² Desweiteren werden Alexandria zusammen mit der Stadt Odessos auf einer Prägung aus dem dritten Jahrhundert genannt.²³ Dieselbe Verbindung von Kaiser- und Alexanderkult wie in Thrakien findet sich auch im Makedonien des dritten Jahrhunderts.²⁴ Auf einer Inschrift aus der Regierungszeit des Severus Alexander aus dem Jahr 229 n. Chr. wird ein „Agonothet des Agons Alexanders des makedonischen Koinons“ (ἀγωνοθέτης τοῦ κοινοῦ Μακεδόνων ἀγῶνος ἀλεξανδρείου) genannt.²⁵ Darauf, dass die Schaffung solcher Spiele auf Initiative des Severers erfolgt sein könnte, deutet die Behauptung der *Historia Augusta* hin, dass dieser den Vorsitz in einem „herculischen Agon zu Ehren Alexanders des Großen“ (*agoni ... Herculeo in honorem Magni Alexandri*) innegehabt habe.²⁶ Die Alexanderspiele des Makedonischen Koinon, die in Beroia abgehalten wurden, sind auch für die Herrschaft Gordians III. (238-244 n. Chr.), in der sie den Zusatz „olympisch“ erhielten, belegt.²⁷ Die letzte bekannte Nennung der Bezeichnung Alexandria für Spiele des makedonischen Koinon findet sich in einer Inschrift aus der Zeit des Trebonianus Gallus, aus dem Jahr 252 n. Chr.²⁸ Es ist versucht worden, die Agone in Beroia mit einzelnen Stücken des Fundes von Abukir, die u.a. Alexander mit dem Ammonshorn zeigen,²⁹ in Verbindung zu bringen.³⁰ Dahmen sieht jetzt die bei Abukir und Tarsos gefundenen Prägungen insgesamt als Geschenke, die der Makedoniarch an Besucher der Spiele in Beroia überreicht habe.³¹ Tatsächlich findet sich die Zusammenstellung des Abbildes des berühmten Königs mit dem provinziellen Kaiserkult immer wieder auf den Münzen des makedonischen Koinon von Elagabal bis Philippus Arabs.³² Besonders hervorzuheben ist dabei die Darstellung

²¹ Cf. *ibid.*, S. 19f.

²² Cf. BMC Thrace 36-41; SNG Copenhagen 780-781; cf. Karl (1975), S. 13; Leschhorn (1998a), S. 47f; (1998b), S. 412.

²³ Cf. Mionnet, Thrace 948; cf. Kraft (1975), S. 13; Leschhorn (2002), S. 34.

²⁴ Cf. Leschhorn (1998b), S. 412.

²⁵ Cf. AE 1971,430; cf. Leschhorn (1998b), S. 403; Herz (2008), S. 118.

²⁶ SHG, *Alex.* 35; cf. Gagé (1975), S. 3; Kühnen (2005), S. 224.

²⁷ Cf. AE 1971,431; AMNG 3,1,801; cf. IGR 1,802; cf. Leschhorn (1998a), S. 46; (1998b), S. 400f; Kühnen (2005), S. 228f.

²⁸ AE 1999,1425; cf. Herz (2008), S. 120.

²⁹ Cf. Dahmen, Plate 27.

³⁰ Cf. Gagé (1975), S. 4; Leschhorn (1998b), S. 402; Kühnen (2005), S. 223; dagegen Burrell (2004), S. 196.

³¹ Cf. Dahmen (2008), S. 522. Ein Katalog der Funde jetzt auch bei *ibid.*, S. 525-541.

³² Cf. Dahmen, Plate 21; 22; cf. Dahmen (2007), S. 31.

Alexanders als Sohn des Zeus-Ammon mit dem Widderhorn, wobei die Rückseiten wieder auf den Kaiserkult der Provinz verweisen.³³

Neben dem Alexanderkult des makedonischen Koinon ist für die Kaiserzeit auch ein Kult für den König in Thessalonike belegt.³⁴ Eine Inschrift, die im Umkreis des antiken Forums gefunden worden ist, nennt einen „Priester Alexanders“ (ιερεὺς Ἀλεξάνδρου).³⁵ Daneben sind die Basen von Statuen für Alexander, seinen Sohn und seine Schwester



Alexander mit dem Ammonshorn, Goldmedaillon Abukir (3. Jh. n. Chr.).

Thessalonike, nach der die Stadt ihren Namen erhalten hatte,³⁶ überliefert.³⁷ Während diese als Tochter Philipps bezeichnet wird, wird bei Alexander die Herkunft von Zeus herausgestellt. So wird er selbst „(Sohn) des Zeus Alexander“ (Διὸς Ἀλεξάνδρου)³⁸ und „Alexander, der von Zeus“ (Ἀλεξάνδρου τοῦ ἀπὸ Διός) genannt und sein Sohn als „Alexander, (Sohn) des Alexanders, des (Sohnes) des Zeus“ ([Ἀλέξα]νδρου [Ἀ]λεξάνδρου τοῦ Διός) bezeichnet. Es ist vermutet worden, dass dies Ausdruck eines Wiederauflebens des Alexanderkultes in der Stadt in severischer Zeit sei.³⁹ Wie im Falle des makedonischen Koinon ist auch in Thessalonike eine Verbindung mit dem Kaiserkult anzunehmen.⁴⁰

Die private Verehrung Alexanders im Makedonien des dritten Jahrhunderts n. Chr. zeigt sich auf einer Grabstele aus Skopos, auf der der Verstorbene mit dem „Gott Alexander“ (θεὸν Ἀλεξάνδρου) gleichgesetzt wird.⁴¹ Daneben sind noch Graffiti zu erwähnen, die in einem geplünderten Grab in Pella gefunden worden sind und ebenfalls ins dritte Jahrhundert datiert werden.⁴² Diese nennen neben Kassander und Herakles auch einen Heros Alexander. Dies ist als ein Beleg dafür gesehen worden, dass Alexander der Große in Makedonien auch als Heros verehrt wurde.⁴³

³³ Cf. AMNG 3,1,526-529a.

³⁴ Cf. Steimle (2008), S. 58.

³⁵ IG 10,2,1,278.

³⁶ Cf. Leschhorn (1984), S. 252.

³⁷ Cf. IG 10,2,1,275-277; SEG 47,960; möglicherweise auch IG 10,2,1,933; cf. Pekáry (1978), S. 737; Allamani-Souri (2003), S. 106; Chaniotis (2003a), S. 435.

³⁸ IG 10,2,1,27; SEG 47,960.

³⁹ Cf. Pekáry (1978), S. 737; Allamani-Souri (2003), S. 108; Adam-Veleni (2003), S. 161; Steimle (2008), S. 58.

⁴⁰ Cf. Steimle (2008), S. 59.

⁴¹ SEG 34,636; cf. Wrede (1981), S. 62; 197.

⁴² Cf. SEG 47,933; 53-2,623.

⁴³ So Chaniotis (2003a), S. 435; Hartmann (2010), S. 347.

Aus severischer Zeit stammt vielleicht auch eine Weihinschrift aus der Gegend um Scupi im benachbarten Moesien.⁴⁴ Diese richtet ein gewisser Sklave Epitynchanus neben Jupiter und Juno an zwei Schlangengottheiten namens Dracco und Draccena sowie an einen Alexander.⁴⁵ Diese Weihung ist mit der Alexanderepiphanie aus der Zeit Elagabals in Verbindung gebracht worden.⁴⁶ Cassius Dio, der angibt über diese Ereignisse während seines Aufenthalts in der Provinz Asia erfahren zu haben,⁴⁷ berichtet, dass kurz vor dem Herrschaftsantritt des Severus Alexander ein „Geist“ (δαίμων) an der Donau erschienen sei, der sich als Alexander der Große ausgegeben habe. Dieser sei mit einem dionysischen Gefolge durch die Provinzen Moesien und Thrakien gezogen, habe bei Byzantion die Meerenge überquert und sei nach der Verrichtung religiöser Riten im Gebiet von Chalkedon wieder verschwunden.⁴⁸ Cassius Dio sieht darin ein göttliches Omen für die Herrschaft des Severus Alexander.⁴⁹ Welche tatsächlichen Ereignisse hinter diesem Geschehen stehen, ist nicht mehr klar zu erkennen. Es zeigt jedoch die Alexanderbegeisterung in den Balkanprovinzen, wenn der Bericht Dios zutrifft, dass der Alexandergeist auf seinem Marsch sogar von der römischen Verwaltung unterstützt wurde und sich kein Magistrat traute, ihn aufzuhalten.⁵⁰ Deshalb macht es Sinn, dass auch Epitynchanus diesen Gott, der sich in seiner Region gezeigt hatte, in seine Weihung aufgenommen hat.⁵¹

Abschließend soll noch ein Vermerk bei Ammianus Marcellinus erwähnt werden. Dieser behauptet, dass es am Borysthenes (Dnepr) „Alexander dem Großen und Caesar Augustus geweihte Altäre“ (*arae Alexandro Magno Caesarique Augusto sacratae*) gegeben habe.⁵² Wann und aus welchem Grund diese so weit im Norden für Alexander errichtet worden sein könnten muss jedoch offen bleiben.⁵³ Möglicherweise gehen sie bis auf die Zeit des Mithridates VI. zurück, der eine Alexanderimitatio betrieben hat.⁵⁴ Vielleicht liegt bei Ammian aber auch eine Fehlinterpretation der Altäre vor, die Alexander an den Endpunkten seines Kriegszuges geweiht haben soll.⁵⁵ Der ältere Plinius nennt Altäre, die Alexander am Jaxartes errichtet haben soll, den er und seine Soldaten jedoch für den Tanais (Don) gehalten

⁴⁴ Cf. Groag (1909), S. 253.

⁴⁵ Cf. CIL 3,8238; cf. Düll (1977), S. 137f.

⁴⁶ Cf. Groag (1909), S. 253-255; Shayegan (2004), S. 298f.

⁴⁷ Cf. Cass. Dio, 79 (80),17,3.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 79 (80),17,1-3.

⁴⁹ Cf. Kühnen (2005), S. 218f.

⁵⁰ Cf. Cass. Dio, 79 (80),17,2.

⁵¹ Cf. Groag (1909), S. 255.

⁵² Amm. 22,8; cf. Oros., *hist.* 1,2.

⁵³ Cf. Taeger (1957), I, S. 222.

⁵⁴ Cf. Stewart (1993), S. 337.

⁵⁵ So in Indien (cf. Arr., *anab.* 5,29; Curt. 9,3,19; Diod. 17,95; Plut., *Alex.* 62; Strab. 3,5,5) und am Jaxartes (cf. Plin., *nat.* 6,18,49); cf. Tomaschek (1894), *passim*. Eine Verbindung der indischen Altäre mit der Zeussohnschaft Alexanders findet sich in der Apolloniusvita Philostrats (2,43); cf. Fatouros (1992), S. 109.

hätten.⁵⁶ So verorten Claudius Ptolemaeus und Orosius diese Altäre tatsächlich am Tanais, wobei sie bei Ptolemaeus auch mit „Altären Caesars“ (οἱ Καίσαρος βωμοί) verbunden werden.⁵⁷ Ebenso zweifelhaft ist die bei Sueton und Cassius Dio überlieferte Anekdote, Caesar habe im Heraklestempel in Gades in Spanien ein Alexanderabbild gesehen, worauf er betrübt gewesen sei, weil er noch keine so große Taten vollbracht habe.⁵⁸

1.3.3. Griechisches Festland

Die kultische Verehrung Alexanders auf dem griechischen Festland ist weit weniger nachweisbar als in Kleinasien oder Makedonien. So berichtet Pausanias, in Megalopolis ein Gebäude gesehen zu haben, welches für Alexander errichtet worden sein soll und vor dem eine Herme mit Ammonshörnern gestanden habe.⁵⁹ Dieses ist von Taeger und Fredricksmeyer als Kultstätte für den König aus dessen Lebenszeit interpretiert worden.⁶⁰ Calder hat jedoch überzeugend dargestellt, dass hier wohl eine alte Panherme Pausanias als Darstellung Ammons und das Haus, vor dem sie stand, als eine touristische Sehenswürdigkeit präsentiert worden sei.⁶¹ Aber auch im benachbarten Messenien erinnerte man in der Kaiserzeit an den berühmten König. In Messene sind zwei Statuenbasen zusammen gefunden worden, die Abbilder von Aristomenes und eines Alexanders, der von den Herausgebern als Alexander der Große identifiziert wird, getragen haben.⁶² Die Kombination des Makedoniers mit dem als Heros verehrten Aristomenes könnte darauf hinweisen, dass solche Ehren auch Alexander in Messene zuteilwurden.⁶³ Bemerkenswert ist, dass auch Pausanias die beiden Männer in Verbindung miteinander bringt. Er berichtet, dass über Aristomenes wie über Alexander gesagt werde, dass seine Mutter ihn durch eine Gottheit in Schlangengestalt empfangen habe.⁶⁴ Ob auch die Alexanderstatuen, die Pausanias in Olympia gesehen haben will, im Zusammenhang mit einem Kult für den König stehen, wird aus den Berichten nicht deutlich.⁶⁵ Aussagekräftigere Hinweise für eine göttliche Verehrung des Königs finden sich jedoch aus dem Zeitraum um den Tod des Königs. So wird ihm in Inschriften für seine Anhänger eine göttliche Qualität zugesprochen. Eine Ehrung für seinen Gefolgsmann Gorgo von Iasos in

⁵⁶ Cf. Plin., *nat.* 6,18,49; cf. Tomaschek (1894), col. 1463.

⁵⁷ Cf. Ptol., *geogr.* 3,5; Oros., *hist.* 1,2,5; cf. 7,2,5; cf. Tomaschek (1894), col. 1463.

⁵⁸ Cf. Suet., *Iul.* 7; Cass. Dio 37,52,2; cf. Stewart (1993), S. 181.

⁵⁹ Cf. Paus. 8,32,1.

⁶⁰ Cf. Taeger (1957), I, S. 217f; Fredricksmeyer (1979), S. 2.

⁶¹ Calder (1982), *passim*. mit weiteren Beispielen für die postume Inszenierung Alexanders in Arkadien.

⁶² SEG 48,503f.

⁶³ Zu Aristomenes siehe Shero (1938), S. 502; Leschhorn (1984), S. 164.

⁶⁴ Cf. Paus. 14,7.

⁶⁵ Cf. Ibid. 5,17,4; 5,20,9-10 (=Kotsidu, Nr. *305 [L]); 25,1; 6,11,1; cf. Beurlier (1890), S. 28; Stewart (1993), S. 330.

Epidauros bezeichnet den König als „gottgleich“ (ἀντιθέωι).⁶⁶ Eine Inschrift für Archon von Pella nennt ihn „himmlisch“ oder vielleicht „[Sohn] des Zeus“ (δίωι).⁶⁷ Der einzige sichere Kult für Alexander auf dem griechischen Festland bestand in Athen.⁶⁸ Dieser dauerte jedoch wohl nur kurze Zeit an und fand bereits mit dem Ausbruch des Lamischen Krieges nach dem Tod Alexanders wieder sein Ende.⁶⁹ Dennoch hat dieser Kult eine breite Rezeption in der antiken Literatur erfahren.

An dieser Stelle sei auch noch auf zwei dubiose Inschriften aus Athen verwiesen, die wohl eine Ehrung des Aristoteles durch Alexander den Großen darstellen sollen.⁷⁰ Diese sind als das Machwerk athenischer Aristoteliker des zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhunderts interpretiert worden.⁷¹ In ihnen taucht jeweils das Wort „göttlich“ (θεῖος) auf, wobei jedoch nicht klar ist, ob dieses Alexander oder Aristoteles beschreiben soll.⁷²

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass für Alexander den Großen Kulte in Ägypten, Kleinasien⁷³ und der Ägäis,⁷⁴ in Syrien,⁷⁵ sowie in Makedonien und Thrakien⁷⁶ zu fassen sind. Für das griechische Festland ist nur der kurzlebige Kult in Athen sicher nachweisbar.⁷⁷ Die kultische Verehrung Alexanders scheint damit auf den Teil des Mittelmeerraumes beschränkt gewesen zu sein, in dem er persönlich wirkte.

⁶⁶ IG IV,2,1,616; cf. Taeger (1957), I, S. 218, Heisserer (1980), S. 194.

⁶⁷ SEG 18,222.

⁶⁸ Die Quellen hierzu werden im folgenden Kapitel umfassend behandelt.

⁶⁹ Cf. Taeger (1957), I, S. 217; Habicht (1970), S. 221; Jaschinski (1981), S. 109; Walbank (1984a), S. 91; Bosworth (1988a), S. 289; Engels (1989), S. 291; Worthington (2001), S. 131; Demandt (2009), S. 360.

⁷⁰ Cf. Kaibel, Epig. Gr. 848 (=IG II/III,3, 4261); 847.

⁷¹ Cf. Koulakiotis (2006), S. 74

⁷² Edmonds (1931), S. 276f. bezieht es (jedoch unter starken Eingriffen in den Text) auf Alexander, hält jedoch für Kaibel, Epig. Gr. 848 auch den Bezug auf Aristoteles für eine mögliche Alternative.

⁷³ Siehe Kapitel 1.2.1. und 1.2.4.

⁷⁴ Siehe Kapitel 1.3.1.

⁷⁵ Siehe Kapitel 1.2.2.

⁷⁶ Siehe Kapitel 1.3.2.

⁷⁷ Siehe Kapitel 1.3.3 und 2.1.

Kapitel 2:

Die literarische Rezeption

2.1. Die attischen Redner

2.1.1. Die Reden gegen Demosthenes

Die frühesten Belege für eine Diskussion um die göttliche Verehrung Alexanders des Großen finden sich in den Reden des Deinarchos und des Hypereides, die diese anlässlich des Prozesses gegen Demosthenes gehalten haben, wobei beide als Mitglieder der Anklage auftraten.¹ Demosthenes war vorgeworfen worden, Bestechungsgelder von Harpalos, dem Schatzmeister Alexanders, angenommen zu haben.² Die Reden wurden im Frühjahr des Jahres 323 v. Chr., also noch zu Lebzeiten Alexanders gehalten.³ Bei der Betrachtung der Abschnitte, die sich mit der Verehrung des Makedonenkönigs beschäftigen, muss jedoch damit gerechnet werden, dass sie vor ihrer Veröffentlichung, aber nach Alexanders Tod im Sommer desselben Jahres überarbeitet worden sein könnten.⁴

2.1.2. Deinarchos und Demosthenes

Deinarchos wirft in seiner Rede gegen Demosthenes dem Redner das Folgende vor:

...und zwar hat er einmal beantragt und verboten, dass an andere als an die überkommenen Götter geglaubt wird, und ein anderes Mal gesagt, dass das Volk nicht über die göttlichen Ehrungen für Alexander streiten darf....

...καὶ τότε μὲν γράφων καὶ ἀπαγορεύων μηδένα νομίζειν ἄλλον θεόν ἢ τοὺς παραδεδομένους, τότε δὲ λέγων ὡς οὐ δεῖ τὸν δῆμον ἀμφισβητεῖν τῶν ἐν οὐρανῷ τιμῶν Ἀλεξάνδρω...⁵

Ziel dieses Vorwurfes ist es, Demosthenes als unbeständig in seinen politischen Ansichten und damit als unzuverlässig zu charakterisieren.⁶ Der Fokus liegt also – wie aus dem Anlass der Rede auch nicht anders zu erwarten ist – nicht auf der Erörterung der göttlichen Ehren für

¹ Cf. Stewart (1993), S. 100.

² Cf. Athen. 8,27,341F; Diod. 17,108,8; Iust. 13,5,9; Plut., *Demosthenes* 25f; Ps.-Plut., *vitae decem oratorum* 846A-C; 848F; 850C-D; cf. Badian (1961a), S. 33. Für eine Diskussion der Umstände des Prozesses siehe Worthington (1999), S. 8-12, der im Prozess eine politische Verschwörung gegen Demosthenes vermutet, sowie Whitehead (2000), 359-361, der gegen Worthington die Schwierigkeit betont, aus den erhaltenen Belegen die damaligen Ereignisse richtig rekonstruieren zu können.

³ Cf. Badian (1961a), S. 35; Wirth (1999), S. 92; Whitehead (2000), S. 357f; Koulakiotis (2006), S. 48.

⁴ Cf. Wirth (1999), S. 94 in Hinblick auf Hyp. 5.

⁵ Deinarch. 1,94 (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung in Anlehnung an Kotsidu (2000), S. 28); zur Übersetzung von ἀμφισβητεῖν mit „streiten über“ siehe Jaschinski (1981), S. 96.

⁶ Cf. Jaschinski (1981), S. 94f; Worthington (1992), S. 263f; Schmitt (1996), S. 65; Mari (2003), S. 85.

Alexander, sondern auf der Darstellung der wechselnden Haltung, die Demosthenes zu dieser Frage eingenommen haben soll.⁷

2.1.3. Hypereides und Demosthenes

Wie Deinarchos führt auch Hypereides in seiner fragmentarisch überlieferten Rede gegen Demosthenes dessen Einlassung zu den göttlichen Ehren Alexanders ins Feld. Er wirft ihm vor, während der Untersuchung über seine Verwicklungen mit Harpalos in der Volksversammlung Alexander zugestanden zu haben, „er möge Sohn des Zeus sein und auch des Poseidon sein, wenn er das wünsche“ (καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος εἶ[ναι εἰ βούλ]οιτο).⁸ In einem weiteren Fragment der Rede erwähnt Hypereides noch, dass irgendjemand „ein Standbild des Königs Alexanders, des unbesiegbaren Gottes“ (εἰκό[να Ἀλεξάν]δρου βασιλ[έως τοῦ ἀνι]κῆτου θε[οῦ]) aufstellen wollte.⁹ Es ist jedoch nicht mehr festzustellen, ob Hypereides dieses Vorhaben mit Demosthenes oder einem anderen makedonenfreundlichen Politiker wie z. B. Demades verbindet.¹⁰ Wie schon bei Deinarchos wird nicht die Vergöttlichung Alexanders um ihrer selbst willen, sondern zur Brandmarkung der Politik des Demosthenes angeführt.¹¹

Hypereides wirft Demosthenes vermutlich vor, dieser habe versucht, dadurch, dass er Alexander göttliche Ehren zugestehe, dessen Unterstützung im Verfahren wegen der Bestechungsgelder des Harpalos zu erhalten.¹² Ebenfalls wie bei Deinarchos ist der Vorwurf zu vermuten, Demosthenes habe seine Meinung geändert.¹³

2.1.4. Demosthenes und die Apophthegmata zu Alexanders göttlichen Ehren

Die Formulierung der angeblichen Äußerung des Demosthenes bei Hypereides hat in der modernen Forschung zu der Ansicht geführt, dieser habe sich ironisch über die göttlichen

⁷ Cf. Habicht (1970), S. 216.

⁸ Hyp. 5,31 (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung Kotsidu (2000), S. 28).

⁹ Ibid. 32 (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung Kotsidu (2000), S. 28); zur Ergänzung cf. Worthington (1999), S. 201; Whitehead (2000), S. 459; zur Frage, ob an dieser Stelle ein Kultbild oder ein Portrait Alexanders gemeint sei, siehe Engels (1989), S. 288; Stewart (1993), S. 101; Worthington (2001), S. 129; die von Badian (1996), S. 26 vorgeschlagene Lösung: „the city would set up a portrait statue on which Alexander would be described as divine, but it would avoid actual cult.“, scheint nicht überzeugend; cf. Worthington (1999), S. 202.

¹⁰ Cf. Jaschinski (1981), S. 100; Whitehead (2000), S. 459.

¹¹ Cf. Jaschinski (1981), S. 101; Schmitt (1996), S. 66.

¹² Cf. Wirth (1999), S. 146f; Mossé (2004), S. 81.

¹³ Cf. Worthington (1999), S. 201.

Ehren für Alexander geäußert.¹⁴ Tatsächlich ist Alexanders Abstammung von Poseidon nirgendwo sonst belegt und sollte den vermeintlichen Sohn Ammons vielleicht in eine Reihe mit monströsen Söhnen des Meeresgottes wie dem Kyklopen Polyphem stellen.¹⁵ Dieser Ausspruch sei dann von seinen Anklägern aus dem Zusammenhang gerissen und zum Nachteil des Demosthenes ausgelegt worden.¹⁶

Ein ganz ähnlicher Spruch wird in den *apophthegmata Laconica* einem Spartaner namens Damis in den Mund gelegt:

Damis sagte in Bezug auf die Anträge, dass man Alexanders Vergöttlichung beschließen solle: „Wir gestehen Alexander zu, dass er, wenn er es wünscht, Gott genannt wird.“

Δᾶμις πρὸς τὰ ἐπισταλέντα περὶ τοῦ Ἀλέξανδρον θεὸν εἶναι ψηφίσασθαι, „συγχωρῶμεν“ ἔφη „Ἀλεξάνδρῳ, ἐὰν θέλῃ, θεὸς καλεῖσθαι.“¹⁷

Derselbe Ausspruch findet sich auch bei Aelianus in der *varia historia*, wobei hier, um die Beispielhaftigkeit dieser Äußerung für den allgemeinen Charakter der Spartaner noch zu unterstreichen, der Name des Damis ausgefallen ist.¹⁸ Aelianus stellt die nonchalante Antwort der Lakedaimonier den Beschlüssen der anderen Griechen gegenüber und lobt sie dafür, die Verstandeslosigkeit (ἔμπληξις) Alexanders getadelt zu haben. Dieses Apophthegma ist in der Forschung als ein Hinweis dafür gewertet worden, dass es in Sparta eine ähnliche Diskussion über göttliche Ehren für Alexander wie in Athen gegeben habe.¹⁹ Wahrscheinlich ist es jedoch besser, diesen Ausspruch als eine Variante des Demostheneszitates bei Hypereides zu betrachten.²⁰ Der aus der Gerichtsrede bekannte Ausspruch konnte auf die Spartaner übertragen werden, um so ihren Charakter am Beispiel der Frage um Alexanders göttliche Ehren exemplarisch zu skizzieren.

Desweiteren sind die Vorwürfe gegen Demosthenes bei Deinarchos und Hypereides dahingehend bewertet worden, dass der Angeklagte sich zusammen mit Demades für die

¹⁴ Cf. Balsdon (1950), S. 383; Atkinson (1973), S. 322f; Gunderson (1981), S. 189; Worthington (1992), S. 264; Whitehead (2000), S. 456; Touloumakos (2006), S. 113; dagegen Jaschinski (1981), S. 115; Cawkwell (1994), S. 302.

¹⁵ Cf. Koulakiotis (2006), S. 48. Jaschinski sieht in der Nennung Poseidons ein Aufgreifen des Kallisthenesberichtes über den Marsch an der pamphyliischen Küste; cf. Jaschinski (1981), S. 115.

¹⁶ Cf. Atkinson (1973), S. 322f; Jaschinski (1981), S. 106; 114f; Gunderson (1981), S. 189; Worthington (1992), S. 264.

¹⁷ Plut., *apophthegmata Laconica* 219E (=Kotsidu, Nr. 62[L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 120).

¹⁸ Cf. Ael. *VH* 2,19 (=Kotsidu, Nr. 62[L]).

¹⁹ Cf. Balsdon (1950), S. 383; Habicht (1970), S. 248f; Atkinson (1973), S. 329; Walbank (1987), S. 365; Engels (1989), S. 284; Koulakiotis (2006), S. 49. Gunderson (1981), S. 189 sieht das Apophthegma in Zusammenhang mit der Verkündigung der Gottessohnschaft Alexanders 331 v. Chr. Cawkwell (1994), S. 305f setzt die Apotheose Hephaistions als Anlass voraus. Zweifel an der Historizität finden sich bei Hogarth (1887), S. 324; Jaschinski (1981), S. 109.

²⁰ Cf. Taeger (1957), I, S. 217 Anm. 44; Jaschinski (1981), S. 109f.

göttlichen Ehren für Alexander eingesetzt habe, um von diesem Zugeständnisse in der Verbanntenfrage zu erreichen.²¹ Tatsächlich scheint Demades der maßgebliche Fürsprecher für die göttlichen Ehren Alexanders in Athen gewesen zu sein. Bei Athenaios und Aelianus wird überliefert, dass die Athener ihn zu einer Strafe von zehn (Athenaios) oder hundert (Aelianus) Talenten verurteilt hätten, weil er beantragt habe, Alexander als Gott zu betrachten.²² Ein Demades zugeschriebenes Apophthegma zur Vergöttlichung Alexanders überliefert Valerius Maximus:

Auch ein weiser Ausspruch des Demades: Als nämlich die Athener für Alexander keine göttlichen Ehrungen beschließen wollten, sagte er, „Seht zu, dass ihr nicht die Erde verliert, während ihr den Himmel bewacht.“

*Demadis quoque dictum sapiens: nolentibus enim Atheniensibus diuinos honores Alexandro decernere, „uidite“ inquit „ne dum caelum custoditis, terram amittatis.“*²³

Dieser Ausspruch findet sich ebenfalls im *Gnomologium Vaticanum*.²⁴ Auch wenn die Abfassung dieser Spruchsammlung vermutlich später als Valerius Maximus zu datieren ist, ist es doch möglich, dass hierin die griechische Vorlage für die lateinische Version in den *facta et dicta memorabilia* überliefert ist.²⁵

Ein weiteres auf Demades zurückgeführtes Apophthegma muss in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden. In der Demetrios von Phaleron zugeschriebenen Schrift *de elocutione* wird der Athener zur Illustration seines Redestils mit einem süffisanten Ausspruch zitiert, den er nach dem Tode Alexanders getätigt haben soll: Alexander sei nicht tot, denn die ganze Erde würde sonst nach seinem Leichnam stinken, was sich wohl auf den den Göttern nachgesagten, besonderen Geruch bezieht.²⁶ Diese vermeintlichen Zitate sind als Beleg dafür gesehen worden, dass selbst Demades nicht an die Göttlichkeit Alexanders geglaubt habe.²⁷

²¹ Cf. Rosen (1978), S. 35; Jaschinski (1981), S. 96; 104; Engels (1989), S. 287; Williams (1989), S. 23; Cawkwell (1994), S. 301; Badian (1996), S. 25f; Parker (1996), S. 257; Koulakiotis (2006), S. 48. Dagegen kommt jedoch Schmitt (1996), *passim*, zu der Überzeugung, dass der Status von Samos zur Zeit des Harpalosprozesses noch gar nicht diskutiert wurde. Dies würde dann auch einen Zusammenhang zwischen den von Deinarchos und Hypereides zitierten Äußerungen des Demosthenes und dieser Frage unmöglich machen.

²² Athen. 6,251B; Ael., *VH.* 5,12 (=Kotsidu, Nr. 62[L]); cf. Weber (1909), S. 21; Balsdon (1950), S. 383; Taeger (1957), I, S. 218; Habicht (1970), S. 221; Hansen (1974), S. 41; Jaschinski (1981), S. 106; Bosworth (1988), S. 288f; Engels (1989), S. 291; Williams (1989), S. 24; Cawkwell (1994), S. 301; Mari (2003), S. 86; Demandt (2009), S. 360. Die Behauptung bei Aelianus, Demades habe beantragt, Alexander als dreizehnten Gott unter die Götter aufzunehmen, wird als unhistorisch abgelehnt; cf. Bosworth (1988), S. 289; Wirth (1999), S. 157; anders Atkinson (1973), S. 313f.

²³ Val. Max. 7,2,ext.13 (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 29).

²⁴ GV 236, cf. Overwien (2005), S. 367; Demandt (2009), S. 360.

²⁵ Zur Abfassung siehe Overwien (2001), S. 108; (2005), S. 39f.

²⁶ Cf. Demtr., *de elocutione* 283; cf. 284; cf. Plut., *Phoc.* 22; cf. Koulakiotis (2006), S. 48. Zur Vorstellung von einem besonderen Geruch der Götter siehe Lohmeyer (1919), S. 1-14.

²⁷ Cf. Koulakiotis (2006), S. 48.

Vermutlich ist jedoch auch *de elocutione* nicht vor dem 1. Jh. n. Chr. verfasst worden.²⁸ Ob diese Aussprüche daher tatsächlich auf Demades zurückgehen und somit etwas über seine Einstellung zur Vergöttlichung Alexanders aussagen ist zweifelhaft. Es kann jedoch sicher festgestellt werden, dass in der späteren Rezeption der Ereignisse selbst der Politiker, den die Quellen als Initiator der göttlichen Ehren für Alexander in Athen zeigen, diese nicht ernst genommen haben soll. In diesem Punkt stimmen die ihm zugeschriebenen Apophthegmata mit denen überein, die von anderen attischen Rednern zu diesen Ereignissen überliefert sind. So zitiert Plutarch an zwei Stellen in seinen *moralia* Pythias mit dem folgenden Ausspruch:

Als Pytheas der Redner gegen die Ehrungen Alexanders sprach und jemand zu ihm sagte, „Du wagst es, in deinem jungen Alter über so wichtige Dinge zu sprechen?“, antwortete er: „Und doch ist Alexander jünger als ich und ihr beschließt, dass er ein Gott ist.“

Πυθέας δ' ὁ ῥήτωρ, ὅτε πρὸς τὰς Ἀλεξάνδρου τιμὰς ἀντέλεγεν, εἰπόντος τινὸς „οὕτω σὺ νέος ὢν περὶ πραγμᾶτα τολμᾷς λέγειν τηλικούτω;“, „καὶ μὴν Ἀλέξανδρος“ εἶπεν „ἐμοῦ νεώτερος ἐστίν, ὃν ψηφίσθε θεὸν εἶναι.“²⁹

In der pseudoplutarchischen Schrift über die *vitae decem oratorum* wird der attische Politiker Lykurgos wie folgt zitiert:³⁰

Als sie aber Alexander zum Gott ausriefen, sagte er: „Was für ein Gott soll das sein, wenn diejenigen, die aus seinem Tempel herauskommen, sich besprengen müssen?“

Πάλιν δὲ θεὸν ἀναγορευόντων Ἀλεξάνδρον „Καὶ ποδαπὸς ἂν <εἶν>“ εἶπεν „ὁ θεός, οὗ τὸ ἱερὸν ἐξιώντας δεήσει περιρραίνεσθαι;“³¹

Die Historizität dieser Apophthegmata muss als zweifelhaft betrachtet werden. Ihre ersten Belege finden sich erst vierhundert Jahre nach den tatsächlichen Ereignissen.³² Sie zeigen jedoch, wie die Frage um die göttlichen Ehren für Alexander in Athen in der literarischen Tradition als Kulisse benutzt wurde, vor der sich die zu charakterisierenden Personen profilieren konnten. Ein Hinweis darauf, dass schon der Historiker Timaios ein ähnliches Bild von der Haltung der attischen Redner zur Vergöttlichung Alexanders hatte, wie es sich in den angeführten Apophthegmata zeigt, bezeugt ein bei Polybios überliefertes Fragment:

²⁸ Cf. Roberts (1902), S. 64; Schenkeveld (1964), S. 145-48.

²⁹ Plut., *praecepta gerendae rei publicae* 804D (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 30); cf. Plut., *apophthegmata regum* 187E; zur Verwendung von Apophthegmata in Plutarchs *moralia* siehe Stadter (2008), *passim.*; zu dem Pythias zugeschriebenen Ausspruch besonders S. 56; zur Frage der Autorenschaft der *apophthegmata regum* siehe Ziegler (1964), col. 226f; Babbitt (1968), S. 3-7.

³⁰ Zur Autorenschaft siehe Fowler (1969), S. 342.

³¹ Ps.-Plut., *vitae decem oratorum* 842D (=Kotsidu, Nr. 6 [L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 30).

³² Cf. Wirth (1999), S. 156; zur Historizität dieser Aussprüche siehe Atkinson (1973), S. 314f; Jaschinski (1981), S. 110; Engels (1989), S. 285f.

Dagegen lobt er Demosthenes und die anderen Redner, die zu jener Zeit in Blüte standen, und sagt, sie hätten sich Griechenland würdig erwiesen, dass sie den gottgleichen Ehrungen Alexanders widersprochen hätten, der Philosoph aber, der ein menschliches Wesen mit Aegis und Blitz ausgestattet habe, hätte dafür von der Gottheit die gerechte Strafe erhalten.

Καὶ Δημοσθένην μὲν καὶ τοὺς ἄλλους ῥήτορας τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀκμάσαντας ἐπαινεῖ, καὶ φησι τῆς Ἑλλάδος ἀξίους γεγονέναι, διότι ταῖς Ἀλεξάνδρου τιμαῖς ταῖς ἰσοθέοις ἀντέλεγον τὸν δὲ φιλόσοφον αἰγίδα καὶ κεραυνὸν <περι>τιθέντα θνητῆς φύσει δικαίως αὐτὸν ὑπὸ τοῦ δαιμονίου τετευχέναι τούτων ὧν ἔτυχεν.³³

Diese Aussage, die Kritik an Kallisthenes mit dem Lob für die attischen Redner verbindet, könnte als Beleg dafür gewertet werden, dass die überlieferten Apophthegmata der attischen Politiker einen wahren Kern haben und dass Demosthenes in seiner Äußerung über die Gottessohnschaft Alexanders von seinen Anklägern mit Absicht falsch verstanden worden war.³⁴ Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass Polybios hier gegen Timaios polemisiert und ihm vorwirft, dieselben Fehler zu begehen, die er an Kallisthenes tadeln würde; er hätte diesen sogar noch übertroffen.³⁵ Seine Kritik an Timaios, dessen Urteil er als anmaßend darstellt, macht auch dessen Urteil über Demosthenes und die anderen attischen Redner suspekt. Zu denen, „die zu jener Zeit in Blüte standen“, musste auch Demades gezählt werden, von dem allerdings berichtet wurde, er habe die Ehren für Alexander selbst beantragt.³⁶ Unter diesem Gesichtspunkt muss auch die Wiedergabe des Lobes für Demosthenes betrachtet werden. Möglicherweise zitiert Polybios diese Äußerung des Timaios, um diesen bloßzustellen, weil er gerade den attischen Redner gelobt hatte, von dem aus den Reden des Harpalosprozesses bekannt war, dass er in der Frage der göttlichen Ehren für Alexander seine Meinung geändert und sich für diese ausgesprochen hatte.³⁷

³³ Timaios apud Pol. 12,12b (=FGrHist 566 F 155; Kotsidu, Nr. 6 [L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 29); cf. Hoffmann (1907), S. 32; Weber (1909), S. 31; Balsdon (1950), S. 383; Jaschinski (1981), S. 116.

³⁴ Cf. Balsdon (1950), S. 383; Atkinson (1973), S. 322f; Jaschinski (1981), S. 106; 114f; Gunderson (1981), S. 189; Worthington (1992), S. 264.

³⁵ Cf. Pol. 12,12,6f; 23,1-7; cf. Walbank (1962), S. 7-9; (1972), S. 53; Fögen (1999), S. 10f; zu Polybios' Kritik an Timaios im Allgemeinen siehe Levi (1982), *passim*; Fögen (1999), *passim*.

³⁶ Zur Position des Demades im Athen dieser Zeit siehe Williams (1989), *passim*.

³⁷ Cf. Walbank (1967), S. 354; zur Etablierung des alexandrinischen Kanons der zehn attischen Redner bereits zur Zeit des Polybios siehe Smith (1995), S. 74-78.

2.1.5. Die Gefallenenrede des Hypereides

Eine zeitgenössische Äußerung zu den göttlichen Ehren für Alexander in den Jahren 324/23 v. Chr. findet sich schließlich noch im Epitaphios, den Hypereides im Frühjahr 322 v. Chr. auf die athenischen Gefallenen des Lamischen Krieges gehalten hat.³⁸ In dem relevanten Abschnitt der Rede stellt er dar, dass es nötig war, sich gegen die makedonische Herrschaft zu erheben, weil die Athener sonst deren Hochmut (ὕπερηφανία) ausgesetzt wären.³⁹ Als Beleg hierfür führt er Folgendes an:

Und nun ist es offensichtlich, wodurch wir gezwungen sind zuzusehen, wie Opfer an Menschen dargebracht werden, wie Kultstatuen, Altäre und Tempel für Götter vernachlässigt, während solche für Menschen sorgfältig ausgeführt werden, und wir gezwungen sind, deren Diener wie Heroen zu ehren.

Φανερόν δ' ἐξ ὧν ἀναγκαζόμεθα καὶ ἔ[στ]ι· θυσίας μὲν ἀνθρώποις γ[ιγνο]μένας ἐφορᾶν, ἀγάλμ[ατα δὲ] καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς τοῖς μὲν θεοῖς ἀμελῶς, τοῖς δὲ ἀνθρώποις ἐπιμελῶς συντελούμενα, καὶ [τ]οὺς <τού>των οἰκέτας ὥσπερ ἥρωας τιμᾶν ἡμᾶς ἀναγκομένους.⁴⁰

Hypereides zeigt hier die Verehrung Alexanders des Großen als eine Folge der makedonischen Herrschaft und behauptet, dass sie dazu führe, dass die Götter vernachlässigt würden. Der Kampf gegen die Fremdherrschaft wird damit zu einem Kampf für die traditionellen religiösen Pflichten übersteigert.⁴¹

Diese Stelle ist in Kombination mit der oben behandelten Passage über die Statue Alexanders als Gott aus der Rede gegen Demosthenes als Beleg für einen Alexanderkult in Athen angeführt worden.⁴² Sie weist jedoch die Schwierigkeit auf, dass Hypereides seinen Zuhörern den Kult für Alexander als gegenwärtig schildert.⁴³ Es scheint jedoch sehr unwahrscheinlich, dass dieser nach Ausbruch des Lamischen Krieges weitergeführt worden ist.⁴⁴ Bei Bickerman findet sich daher die Ansicht, dass es keinen Kult für Alexander, sondern nur einen Heroenkult für Hephaistion in Athen gegeben habe.⁴⁵ Der von Hypereides beschriebene

³⁸ Cf. Jaschinski (1981), S. 102; Schmitt (1996), S. 66; Wirth (1999), S. 94.

³⁹ Cf. Hyp. 6,20; cf. Jaschinski (1981), S. 102f.

⁴⁰ Ibid. 21 (=Kotsidu, Nr. 6[L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 28).

⁴¹ Cf. ibid. 22; cf. Worthington (1999), S. 217; Mari (2003), S. 83f.

⁴² Cf. Taeger (1957), I, S. 218; Habicht (1970), S. 29; Badian (1981), S. 55; (1996), S. 25; Jaschinski (1981), S. 111f; Bosworth (1988a), S. 288; Engels (1989), S. 289; 292; Dreyer (2009), S. 230.

⁴³ Cf. Bickerman (1963), S. 71.

⁴⁴ Cf. Taeger (1957), I, S. 217; Habicht (1970), S. 221; Jaschinski (1981), S. 109; Bosworth (1988a), S. 289; Engels (1989), S. 291; Walbank (1984a), S. 91; Worthington (2001), S. 131; Demandt (2009), S. 360.

⁴⁵ Cf. Bickerman (1963), S. 75; 77f; cf. Cawkwell (1994), S. 298f; zur Identifikation des οἰκέτης mit Hephaistion siehe Bosworth (1988a), S. 288; Engels (1989), S. 289; Badian (1996), S. 25; zur kultischen Verehrung Hephaistions im Allgemeinen Diod. 17,115; Plut., Al. 72; Arr., anab. 7,14,7; 23,6; Iust. 12,12,12; Lukian.,

Alexanderkult beziehe sich auf andere griechische Städte.⁴⁶ Dieser Interpretation ist entgegengesetzt worden, dass der Präsenzgebrauch auf die „Erregung des Redners“ zurückzuführen sei und die bedrohliche Lage unterstreichen soll.⁴⁷ Auch kann die Schlussfolgerung, die Athener hätten sich zwar der kultischen Verehrung Alexanders verweigert aber für Hephaistion, einen Hetairen Alexanders, einen Kult eingerichtet und diesen auch im Lamischen Krieg weiter gepflegt, nicht überzeugen.⁴⁸

Die Diskussion um die göttlichen Ehren für Alexander in Athen wurde in der Forschung zu den griechischen Gesandtschaften in Relation gesetzt, die laut Arrian den König nach seiner Rückkehr nach Babylon auf folgende Weise ehrten:⁴⁹

Auch trafen aus Griechenland um diese Zeit Gesandtschaften ein, deren Mitglieder bekränzt vor Alexander traten und auch ihm goldene Kränze auf das Haupt setzten, so wie Festgesandtschaften zu Ehren eines Gottes auftreten.

Καὶ πρεσβεῖαι δὲ ἐν τούτῳ ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἦκον, καὶ τούτων οἱ πρέσβεις αὐτοῖ τε ἐστεφανωμένοι Ἀλεξάνδρῳ προσήλθον καὶ ἐστεφάνουν αὐτὸν στεφάνοις χρυσοῖς, ὥς θεωροὶ δῆθεν ἐς τιμὴν θεοῦ ἀφικνήμενοι.⁵⁰

Es ist jedoch umstritten, wie diese Textstelle zu interpretieren ist.⁵¹ Zum einem wurde dahingehend argumentiert, dass dies ein Beleg für eine göttliche Verehrung Alexanders in Babylon und für Alexanderkulte in Athen, Sparta und vielleicht noch weiteren griechischen Städten sei.⁵² Diese so weitgehende Ausdeutung wurde in der Forschung jedoch auch mehrfach kritisiert.⁵³ Sicher ist jedoch, dass Arrian diese Art der Verehrung negativ beurteilt.⁵⁴ Dies wird auch daran deutlich, dass er diese Episode mit dem folgenden Satz beendet: „Jetzt freilich war auch sein Ende nicht mehr fern“ (Τῷ δὲ οὐ πόρρω ἄρα ἡ τελευτὴ ἦν).⁵⁵ Die Verehrung durch die Griechen und Alexanders früher Tod werden miteinander in Verbindung gebracht. Die Usurpation göttlicher Ehren wird als ein Anzeichen des Niedergangs Alexanders dargestellt, der in seinem Tod endete.

calumniae non temere credendum 17; cf. Beurlier (1890), S. 19; Badian (1981), S. 55; Habicht (1970), S. 30f; 250; Engels (1989), S. 281; Wirth (1999), S. 158f; die Diskussion um die Kultgemeinschaft Alexanders und Hephaistions bei Engels (1989), S. 281f.

⁴⁶ Cf. Bickerman (1963), S. 72.

⁴⁷ Cf. Engels (1989), S. 290.

⁴⁸ Diese Ansicht aber bei Bickerman (1963), S. 81; Cawkwell (1994), S. 299f.

⁴⁹ Cf. Jaschinski (1981), S. 119; Will (1983), S. 122; Engels (1989), S. 292; Demandt (2009), S. 360.

⁵⁰ Arr., *anab.* 7,23,2 (Übersetzung nach Wirth/Hinüber).

⁵¹ Die Schwierigkeit bietet hierbei die Interpretation des ὥς; cf. Badian (1981), S. 58; Wirth/Hinüber (1985), S. 990.

⁵² Cf. Taeger (1957), I, S. 220; Nilsson (1961), S. 149; Habicht (1970), S. 22; 29; Fredricksmeyer (1979), S. 5; (2003), S. 277; Brunt (1983), S. 495f; Hamilton (1984), S. 11f; Long (1987), S. 216; Dreyer (2009), S. 230.

⁵³ Cf. Balsdon (1950), S. 385; Bickerman (1963), S. 75; Badian (1981), S. 38f; 58.

⁵⁴ Cf. Badian (1981), S. 38f; Hamilton (1984), S. 12; Bosworth (1988a), S.287f.

⁵⁵ Arr., *anab.* 7,23,2 (Übersetzung Wirt/Hinüber); cf. Habicht (1970), S. 199 Anm. 34.

Ein letztes Apophthegma zur Diskussion um Alexanders Vergöttlichung in Athen findet sich bei Diogenes Laertios, das er seinem Namensvetter, dem Kyniker Diogenes, zuschreibt:

Als die Athener Alexander als Dionysos erwählten, sagte er: „Und mich macht zum Serapis.“

Ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον, „κάμέ“ ἔφη, „Σάραπιν ποιήσατε.“⁵⁶

Hogarths Ansicht, dies zeige, dass Alexander in Athen als Dionysos verehrt worden sei, ist zu Recht in der Forschung wiederholt widersprochen worden.⁵⁷ Die Nennung des Gottes Serapis macht deutlich, dass dieser Ausspruch nicht authentisch sein kann.⁵⁸ Das Diogenes zugeschriebene Apophthegma sagt – wie der Großteil der antiken Zitate zu den göttlichen Ehren für Alexander in Athen – weniger etwas über die tatsächliche Lage des Jahres 324/23 v. Chr. aus, sondern vielmehr etwas über die Rezeption und Bewertung der Ereignisse in der antiken Literatur.⁵⁹ Wie schon bei den Apophthegmata, die den attischen Rednern zugeschrieben worden sind, so wird auch hier der nonchalante Umgang mit der Vergöttlichung Alexanders zur Charakterisierung des Diogenes eingesetzt: Der Kyniker steht über der Anmaßung Alexanders und der Unterwürfigkeit der Athener.⁶⁰

Koulakiotis hat mit Hinblick auf das Alexanderbild in der nichthistoriographischen Literatur der Antike festgestellt, dass dessen Ursprung im Kreis der attischen Rhetoren zu suchen ist. Von dort habe es Eingang in philosophische und andere literarische Texte gefunden.⁶¹ Dieses ist auch für die literarische Rezeption der göttlichen Ehren Alexanders zu konstatieren. Die Reden des Deinarchos und des Hypereides boten den Stoff, der in zahlreichen Apophthegmata weiterverarbeitet werden konnte. Der ironische Umgang mit der Göttlichkeit Alexanders wurde herangezogen, um die Schlagfertigkeit und Überlegenheit der attischen Redner exemplarisch darzustellen. Anhand des Timaiosfragmentes wird deutlich, dass hierbei die historischen Tatsachen weniger wichtig waren, wenn er, wie Polybios es darstellt, behauptet hat, dass die attischen Redner und unter ihnen gerade Demosthenes, von dem die Quellen belegen, dass er in der Frage der Vergöttlichung nachgiebig gewesen ist, sich diesen widersetzt hätten.⁶²

Die Gegenüberstellung der Rhetoren und des Philosophen Kallisthenes bei Timaios sowie das Diogenesapophthegma zeigen, dass die Frage um die Vergöttlichung Alexanders nicht nur zur

⁵⁶ Diog. Laert. 6,63.

⁵⁷ Cf. Hogarth (1887), S. 328; Nock (1928), S. 134; Servais (1959), S. 98; 105; Jaschinski (1981), S. 109; Engels (1989), S. 288f.

⁵⁸ Cf. Servais (1959), S. 99f; Habicht (1970), S. 182; Winiarczyk (2002), S. 61.

⁵⁹ Cf. Koulakiotis (2006), S. 61f.

⁶⁰ Cf. Servais (1959), S. 105.

⁶¹ Cf. Koulakiotis (2006), S. 58.

⁶² Cf. Timaios apud Pol. 12,12b (=FGrHist 566 F 155; Kotsidu, Nr. 6 [L]); cf. Habicht (1970), S. 217.

Charakterisierung und Beurteilung der attischen Redner, sondern auch antiker Philosophen herangezogen wurde. Dies wird ausgehend von Kallisthenes, dem Hofhistoriker Alexanders, zu betrachten sein.

2.2. Kallisthenes und die Darstellung antiker Philosophen und Schmeichler

2.2.1. Kallisthenes und die Gottessohnschaft Alexanders

Polybios berichtet, dass Timaios Kallisthenes, dem Hofhistoriker Alexanders, vorgeworfen habe, diesen mit Aegis und Blitz, den Insignien des Zeus, ausgestattet zu haben.¹ Trotz seiner Kritik an Timaios sieht sich Polybios gezwungen, ihm in dem Punkt zuzustimmen, dass Kallisthenes Alexander vergöttlichen (ἀποθεοῦν) wollte, wofür er seinen Tod verdient habe.² Derselbe Tadel findet sich auch bei dem Philosophen Philodemos.³ Strabon zählt Kallisthenes zu den Autoren, die Schmeichelei (κολακεία) über Alexander geschrieben hätten.⁴ Aus seiner Schilderung des Besuches des Ammoniums durch Alexander wird deutlich, dass Kallisthenes die Verkündigung der Gottessohnschaft in den Mittelpunkt seiner Darstellung rückte und mythisch verklärte.⁵ So stellte er Alexander neben Perseus und Herakles.⁶ Vermutlich beruht auch die längere Version des Vergleiches des Königs mit diesen beiden Helden, die bei Arrian überliefert ist, auf Kallisthenes.⁷ Dort wird der Zug zum Ammonium damit begründet, dass Alexander gemeint habe, er sei wie Perseus und Herakles von Zeus gezeugt worden.⁸ Auf dem Marsch durch die Wüste ließ Kallisthenes laut Strabon und Plutarch Raben auf wundersame Weise dem Heer Alexanders den richtigen Weg weisen. Auch plötzliche Regenschauer seien dem König in der trockenen Gegend zur Hilfe gekommen.⁹ Obwohl Arrian die Wahrhaftigkeit dieses Berichtes in Frage stellt und Plutarch dieses Ereignis als „äußerst wunderbar“ (θαυμασιώτατον) bezeichnet, folgen doch beide Kallisthenes in der

¹ Cf. Timaios apud Pol. 12,12b (=FGrHist 566 F 155; Kotsidu, Nr. 6 [L]); cf. Hoffmann (1907), S. 32; Weber (1909), S. 31; Balsdon (1950), S. 383; Brunt (1976), S. 541; Jaschinski (1981), S. 116; Kienast (1987), S. 319; Bosworth (1988a), S. 6; 286; zur Rolle des Kallisthenes als Hofhistoriker siehe Golan (1988), *passim*.

² Cf. Pol. 12,23, obwohl dieser selber eingesteht, dass Alexanders Seele etwas Übermenschliches in sich hatte (cf. 12,35,5); cf. Bosworth (1988a), S. 286; Demandt (2009), S. 359.

³ Cf. Philodemos, π. κολακ. I² 4 (=FGrHist 124 T 21); cf. Hoffmann (1907), S. 4f; Jacoby (1962), S. 411; Pearson (1960), S. 33; Bosworth (1988b), S. 6; Golan (1988), S. 103.

⁴ Cf. Strab. 17,1,43; cf. Hoffmann (1907), S. 4f; Pearson (1960), S. 33; Bosworth (1988b), S. 5.

⁵ Cf. Hoffmann (1907), S. 4f; Weber (1909), S. 17; Mederer (1936), S. 58; 67; Taeger (1957), I, S. 211; Badian (1981), S. 53; Gunderson (1981), S. 186; Wirth (1985), S. 899; Kienast (1987), S. 315; Bosworth (1988a), S. 286; (1988b), S. 6; Golan (1988), S. 110f; Engels (1989), S. 278; Montgomery (1993), S. 94; Hamilton (1999), S. 1x; Anson (2003), S. 119; Zambrini (2007), S. 219; Demandt (2009), S. 230; Wiemer (2011), S. 180.

⁶ Cf. Kallisthenes apud Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14); cf. Brunt (1976), S. 468.

⁷ Cf. Bosworth (1980), S. 270f; Zahrnt (2006), S. 152f.

⁸ Cf. Arr., *anab.* 3,3,2.

⁹ Cf. Kallisthenes apud Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14); Plut. *Al.* 27,4; cf. Pearson (1960), S. 35; Brunt (1976), S. 468; Montgomery (1993), S. 94; Hamilton (1999), S. 71.

Annahme, dass Alexander bei seinem Marsch durch die Wüste göttliche Unterstützung zuteilwurde.¹⁰

Der Höhepunkt des Berichtes des Kallisthenes folgte dann nach der Ankunft in der Oase: Der Priester des Ammon verkündete Alexander seine Gottessohnschaft.¹¹ Wie die Ausgestaltung dieser Szene im Werk des Hofhistorikers auch immer im Einzelnen ausgesehen haben mag,¹² sicherlich geschah sie in Abstimmung mit dem König.¹³ Laut Strabon hat Kallisthenes zur dramatischen Untermauerung dieser Aussage behauptet, dass nun auch das Apollonorakel in Didyma wieder angefangen habe zu weissagen und Gesandte dessen Orakelsprüche, die u. a. auch Alexanders Abkunft von Zeus proklamierten, nach Memphis gemeldet hätten. Eine Sibylle aus Erythrai habe dasselbe verkündet.¹⁴ Auch wenn man nicht so weit gehen muss, die Orakel als völlige Erfindung abzutun, so ist doch anzunehmen, dass Kallisthenes die zeitliche Relation zwischen dem Ammonsbesuch und den Orakelsprüchen aus Kleinasien zur dramatischen Steigerung und zur Unterstreichung der Verkündigung des libyschen Gottes manipuliert hat.¹⁵

Die Zeussohnschaft Alexanders brachte Kallisthenes auch in seinem Bericht der Schlacht bei Gaugamela zur Sprache: In seiner Schilderung soll Alexander vor dem Kampf zu den Göttern gebetet haben, dass sie den Griechen helfen sollten, wenn er wirklich von Zeus stamme (Διόθεν ἐστὶ γεγυνώς).¹⁶ Damit wird der siegreiche Ausgang der Schlacht zu einer Bestätigung seiner göttlichen Abkunft stilisiert.

Die Verklärung der Taten Alexanders durch seinen Hofhistoriker ist schließlich auch in dessen Darstellung des Zuges am pamphylishen Meer zu sehen, in der sich das Wasser vor dem König zurückgezogen habe, um ihm Platz zu machen.¹⁷ Kallisthenes und die auf ihm basierenden Schriftsteller müssen gemeint sein, wenn Plutarch tadelt, dass viele Historiker den Zug an der pamphylishen Küste übertrieben schildern und behaupten, dass das Meer

¹⁰ Plut., *Al.* 17; ff. Arr., *anab.* 3,3,6; so auch Diod. 17,49; cf. Montgomery (1993), S. 94.

¹¹ Cf. Kallisthenes apud Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14); cf. Tarn (1950), II, S. 350; Pearson (1960), S. 35; Brunt (1976), S. 468; 472; Golan (1988), S. 110f; Hamilton (1999), S. 72; Müller (2007), S. 141f.

¹² Wie genau diese Verkündigung in der Schilderung des Kallisthenes stattfand, ist in der Forschung umstritten; cf. Tarn (1950), II, S. 348; Brunt (1976), S. 471f; Golan (1988), S. 111f; Hamilton (1999), S. 71f.

¹³ Cf. Hoffmann (1907), S. 5; Pearson (1960), S. 35; Brunt (1976), S. 472; Golan (1988), S. 111f; Müller (2007), S. 136.

¹⁴ Cf. Kallisthenes apud Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14); cf. Weber (1909), S. 17; Mederer (1936), S. 68; Taeger (1957), I, S. 197f; Brunt (1976), S. 469; Golan (1988), S. 111; Demandt (2009), S. 359.

¹⁵ Cf. Taeger (1957), I, S. 197f; Kienast (1987), S. 319.

¹⁶ Cf. Kallisthenes apud Plut., *Al.* 33 (=FGrHist 124 F 36); cf. Hoffmann (1907), S. 5; Weber (1909), S. 17; Mederer (1936), S. 67f; Pearson (1960), S. 46; Bosworth (1977), S. 58; Golan (1988), S. 112f; Hamilton (1999), S. 87. Tarn (1950), II, S. 352f hält das Gebet für eine Erfindung des Kallisthenes; dagegen Wilcken (1938), S. 224f; Brunt (1976), S. 475; Hamilton (1999), S. 87; unentschieden Bosworth (1977), S. 60.

¹⁷ Cf. *Schol. T. Eust. Hom. Il* N 29 (=FGrHist 124 F 31); cf. Fränkel (1883), S. 92f; Hoffmann (1907), S. 5; Weber (1909), S. 17; Mederer (1935), S. 2f; Golan (1988), S. 106f; Hamilton (1999), 44; Zambrini (2007), S. 219.

„durch eine göttliche Fügung“ (θεία τινὶ τύχῃ) Alexander den Weg freigemacht habe.¹⁸ Schon Menander habe sich über diese Schilderung lustig gemacht.¹⁹

Es ist schwierig, aus dem erhaltenen Fragment des Berichtes des Kallisthenes, das im Zusammenhang mit einer Erörterung des Zurückweichens des Meeres vor dem Gott Poseidon im 13. Gesang der *Ilias*²⁰ in einem Scholion überliefert ist, den ursprünglichen Wortlaut zu eruieren. Es ist besonders fraglich, ob der Begriff προσκυνεῖν (verehren),²¹ der sich am Ende des Fragmentes findet, vom Hofhistoriker stammt oder vom Scholiasten hinzugefügt worden ist.²² Eine spätere Ergänzung des Wortes ist denkbar, wenn man die Bedeutung des Kallisthenes in der Frage der Proskynese am Hof Alexanders bedenkt, die ihm die antike Literatur zuschreibt. Wenn die Angleichung Alexanders bei der Durchquerung des Meeres an Poseidon tatsächlich auf Kallisthenes zurückgeht, so hat dieser sie vermutlich so gestaltet, um die spätere Verkündigung der Gottessohnschaft in seinem Bericht über den Ägyptenzug Alexanders vorzubereiten.²³ Möglicherweise stammt diese Interpretation aber auch erst vom Scholiasten, der im Wissen der antiken Kritik an der Mythisierung Alexanders durch Kallisthenes auch dessen Bericht über den Zug am pamphyllischen Meer als Angleichung an einen Gott interpretierte.

Ganz auf der Linie der Alexanderdarstellung des Kallisthenes ist eine Anekdote, die im Werk *de montibus* des sonst weitgehend unbekannten Schriftstellers Derkylllos überliefert gewesen sein soll:²⁴

Als Alexander mit einem Heer nach Indien gekommen war und die Einwohner entschieden, gegen ihn zu Feld zu ziehen, erhob sich ein Elefant des Poros, des Königs der Gegend, der plötzlich rasend geworden war, gegen die Höhe der Sonne und sagte mit menschlicher Stimme: „Herrscher und König, der du dein Geschlecht von Gegasios herleitest, unternehme nichts gegen Alexander. Er ist der Sohn des Zeus...

Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνης μετὰ στρατεύματος εἰς Ἰνδίαν ἐλθόντος καὶ τῶν ἐγχωρίων κρίσιν ἔχόντων ἀντιπολεμεῖν αὐτῷ, Πώρου τοῦ βασιλέως τῶν τόπων ἐλέφας αἰφνιδίως οἰστροπλῆξ γενόμενος ἐπὶ τὸν Ἥλιου λόφον ἀνέβη καὶ ἀνθρωπίνῃ φωνῇ

¹⁸ Plut. *Al.* 17,6; cf. Fränkel (1883), S. 93; Mederer (1935), S. 4; Pearson (1960), S. 36; Müller (2007), S. 140f.

¹⁹ Cf. *ibid.* 17,7 (=Menander frg. 924 ed. Kock); cf. Weber (1909), S. 34; Pfister (1964a), S. 76; Jaschinski (1981), S. 115; Zahrt (1998), S. 330f; Wiemer (2011), S. 188.

²⁰ Cf. *Il.* 13,26-30.

²¹ Zum Bedeutungsspektrum dieses Begriffes siehe Bosworth (1995), S. 68-70.

²² Cf. *Schol. T Eust. Hom. Il* N 29 (=FGrHist 124 F 31); cf. Pearson (1960), S. 36f; Badian (1961b), S. 661; Golan (1988), S. 107; Hamilton (1999), S. 44.

²³ Cf. Pearson (1960), S. 37f, der die Parallelität der Berichte des Kallisthenes über den Zug an der pamphyllischen Küste und über den Zug zum Ammonium betont; cf. Tarn (1950), II, S. 374; Jaschinski (1981), S. 115; Badian (1961b), S. 661 kritisiert Pearsons mangelnde Differenzierung zwischen Gottheit und Gottessohnschaft.

²⁴ Cf. Jacoby (1954), S. 387-389; Lane Fox (1996), S. 100.

χρησάμενος εἶπεν· Δέσποτα βασιλεῦ, τὸ γένος ἀπὸ Γηγασίου κατάγων, μηδὲν ἐξ ἐναντίας Ἀλεξάνδρου ποιήσης· Διὸς γάρ ἐστιν...²⁵

Diese Passage könnte aus einem Versuch stammen, das Alexanderbild des Hofhistorikers des Königs nach dessen Tod weiterzuschreiben. In diesem Zusammenhang mag man an Kleitarch denken. Es lässt sich jedoch zumindest in den überlieferten Fragmenten dieses Historikers keine Spur einer Proklamierung Alexanders als Zeussohn, wie sie bei Kallisthenes vertreten wird, finden.²⁶ So ist auch der Nachwelt als der Historiker, der den König zum Gottessohn erhob, Kallisthenes im Gedächtnis geblieben. Dies zeigt sich auch an einer weiteren Passage bei Arrian, in der er tadelnd den folgenden Ausspruch des Hofhistorikers zitiert, nach dem er sich selbst seiner Rolle bei der Vergöttlichung Alexanders gerühmt habe:

Und folglich sei auch Alexanders Teilhabe am Göttlichen nicht gewonnen durch das, was Olympias über seine Geburt lüge, sondern durch das, was er, der über Alexander schreibe, den Menschen veröffentliche.

Καὶ οὖν καὶ τοῦ θεοῦ τὴν μετουσίαν Ἀλεξάνδρῳ οὐκ ἐξ ὧν Ὀλυμπιάς ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ψεύδεται ἀνηρῆσθαί ἀλλὰ ἐξ ὧν ἂν αὐτὸς ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυγγράψας ἐξενέγκῃ ἐς ἀνθρώπους.²⁷

Dieses Apophthegma ist nicht als authentisch zu betrachten, sondern es zeigt vielmehr die Sicht auf Kallisthenes als denjenigen, „der ein menschliches Wesen mit Aegis und Blitz ausgestattet habe.“²⁸ Die behandelten Passagen machen es deutlich, dass er als Hofhistoriker Alexanders dessen göttliche Abkunft propagierte und ihn mythisch verklärte. Für diese Darstellung wurde er als Schmeichler geächtet, wenn auch einige der mythischen Elemente, die er in die Alexanderüberlieferung eingebracht hat, von anderen Historikern fortgeführt wurden.²⁹ Ein anderes Kallisthenesbild findet sich hingegen in der literarischen Tradition, die sich um die Schilderung der Proskyneseaffäre entwickelt hat.

2.2.2. Kallisthenes und die Proskynese

Die Berichte, die über den Versuch Alexanders, an seinem Hof die Proskynese einzuführen, überliefert sind, machen Kallisthenes zum Hauptgegner dieser Idee.³⁰ Als Ursprung dieses

²⁵ Dercyllus apud Ps.-Plut., *de fluv.* 1,4 (=FGrHist 288 F5); die sichere Interpretation der Passage wird jedoch durch eine folgende Crux erschwert.

²⁶ Eine dazu abweichende Ansicht bei Hoffmann (1907), S. 28.

²⁷ Arr. *anab.* 4,10,2; cf. Tarn (1950), II, S. 358.

²⁸ Timaios apud Pol. 12,12b (=FGrHist 566 F 155; Kotsidu, Nr. 6 [L]; Übersetzung nach Kotsidu (2000), S. 28); Zweifel an der Authentizität des Kallistheneszitats bei Arrian auch bei Tarn (1959), II, S. 358.

²⁹ Cf. Fears (1988), col. 1074.

³⁰ Cf. Arr., *anab.* 4,10-12; Curt. 8,5; Iust. 12,7; Philodemos, π. κολακ. I² 4 (=FGrHist 124 T 21); Plut. *Al.* 54; Tatian., *adv. Gr.* 2,6 (=FGrHist 124 T 18a); Val. Max. 7,2,ext.11; zur Proskyneseepisode im Allgemeinen

Wunsches des Königs nennen Arrian und Curtius Rufus Alexanders Glauben an seine göttliche Abkunft.³¹ Während Arrian nur angibt, dass nach der Überlieferung die Ansicht des Königs, der Sohn Ammons und nicht Philipps zu sein, zu dieser Idee geführt habe, ist die Wertung bei Curtius Rufus deutlicher:³²

Er wollte nicht nur der Sohn des Zeus genannt werden, sondern auch für diesen gehalten werden, als ob er den Gedanken ebenso wie den Zungen befehlen könne. Und er befahl den Makedonen, ihn nach persischer Sitte ehrerbietend zu grüßen, indem sie ihre Körper auf dem Boden ausstreckten.

*Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat, tamquam perinde animis imperare posset ac linguis, iussitque more Persarum Macedonas venerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora.*³³

In den bei Arrian und Curtius tradierten Reden, mit denen Kallisthenes diese Form der Verehrung verhindert haben soll, spricht er sich gegen die Proskynese aus, weil diese eine Ehrerbietung für die Götter sei und einem Menschen nicht zustehe. Alexander sei kein Barbar, der sich solchen Sitten hingeben solle.³⁴ In der Version bei Arrian argumentiert Kallisthenes sogar damit, dass Alexander der Sohn Philipps sei und kein Xerxes oder Kambyses.³⁵ Das würde bedeuten, dass derjenige, der die Gottessohnschaft Alexanders in seinem Werk propagierte, tatsächlich mit dem Gegenteil argumentierte.³⁶ Dies erinnert an die oben behandelten Demadesapophthegmata. So sollten auch diese Schilderungen der Ereignisse um den Versuch der Einführung der Proskynese als spätere Erfindungen oder eine Umarbeitung eines anderen Berichtes gesehen werden. Möglicherweise beruhen sie auf der Darstellung des Chares von Mytilene, eines Teilnehmers am Alexanderzug, dessen Bericht ebenfalls bei Arrian sowie bei Plutarch überliefert ist.³⁷ Hier hält Kallisthenes keine flammende Rede, sondern versucht sich der Anbetung Alexanders heimlich zu entziehen.³⁸ Im Anhang zu dieser Version berichtet Plutarch sogar, dass Hephaistion Kallisthenes beschuldigt hätte, vorher der Proskynese zugestimmt zu haben.³⁹ Diese Schilderungen sind als Versuch beurteilt worden,

siehe Robinson (1943); Balsdon (1950); Tarn (1950), II; Taeger (1957), I; Badian (1981); Borza (1981); Fredricksmeyer (1981); Bosworth (1988a); Brunschwig (1993); Cawkwell (1994).

³¹ Cf. Arr., *anab.* 4,9,9; Curt. 8,5,5; cf. Bosworth (1977), S. 62; Atkinson (1980), S. 346; Spencer (2002), S. 81.

³² Cf. Arr., *anab.* 4,9,9; cf. Baynham (1998a), S. 192f; Spencer (2002), S. 81.

³³ Curt. 8,5,5f; cf. Bellinger (1957), S. 94; Bosworth (1977), S. 62; Vollenweider (1999), S. 426f; Spencer (2002), S. 81; Braun (2004), S. 41.

³⁴ Cf. Arr., *anab.* 4,11; Curt. 8,5,13-19.

³⁵ Cf. Arr., *anab.* 4,11,6.

³⁶ Diese Ansicht bei Taeger (1957), I, S. 211; Badian (1981), S. 53.

³⁷ Cf. Arr., *anab.* 4,12; Plut., *Al.* 54; cf. Brunt (1976), S. 536; 539f; Golan (1988), S. 118; Vössing (2009), S. 139f; dagegen Badian (1981), S. 48-54; Bosworth (1988a), S. 286; Whitby (20024), S. 38.

³⁸ Cf. Vössing (2009), S. 140f.

³⁹ Cf. Plut., *Al.* 55,1; Golan (1988), S. 118.

die Rolle des Kallisthenes in der Proskyneseaffäre zu trivialisieren.⁴⁰ Wahrscheinlich ist es jedoch sinnvoller, die Kallisthenesreden als Erfindungen zu betrachten, die mit Hinblick auf den Tod des Hofhistorikers diesen als Märtyrer stilisieren sollten, der mutig der Hybris Alexanders entgegentrat.⁴¹ Die Offenheit (παρρησία) des Kallisthenes wird beispielhaft der Kriecherei (κολακεία) der königlichen Schmeichler gegenübergestellt.⁴² Es ist auch an eine rhetorische Ausarbeitung des Themas „Für und wider Proskynese bzw. Herrscherkult“ zu denken, die Kallisthenes und seinem Gegner in den Mund gelegt worden ist.⁴³

Die Zweifelhaftigkeit der überlieferten Rededuelle zeigt sich auch daran, dass Kallisthenes in den Versionen bei Arrian und Curtius Rufus jeweils einen anderen Gegner hat. In der Version des lateinischen Autors ist es ein gewisser Kleo von Sizilien.⁴⁴ Dieser wird als Dichter und *adulator* charakterisiert, der mit seinen Kollegen Agis und Choerilos Alexander den Himmel geöffnet habe (*caelum illi aperiebant*).⁴⁵ In Plutarchs erster Lobrede auf Alexander werden ebenfalls die Dichter um Alexander als diejenigen beschuldigt, die „seinem Glück schmeichelnd“ (κολακεύοντες αὐτοῦ τὴν τύχην) behauptet hätten, er sei der Sohn des Zeus.⁴⁶ Bei Arrian übernimmt die Rolle des Kleos der Philosoph Anaxarchos von Abdera,⁴⁷ von dem er kurz zuvor berichtet hat, dieser habe zur Entschuldigung der Ermordung des Kleitos Alexander mit Zeus gleichgesetzt und damit seinen Charakter verdorben.⁴⁸ In der ihm zugeschriebenen Rede fordert er die Makedonen auf, Alexander wie einen Gott zu verehren, weil ihm nach seinem Tod sowieso diese Ehren zukommen würden. Dann könnten sie ihn auch jetzt schon so verehren.⁴⁹ Brunschwig versucht, obwohl er eine allgemeine Skepsis an den Anekdoten über Anaxarchos äußert, hinter dieser Rede die Einstellung des Philosophen zu Alexander zu ergründen.⁵⁰ Wenn man sie jedoch als spätere Erfindung betrachtet, ist es nötig, sie im Zusammenhang mit den anderen überlieferten Sprüchen des Anaxarchos zu Alexanders Göttlichkeit zu betrachten.

⁴⁰ Cf. Badian (1981), S. 51f.

⁴¹ Cf. Taeger (1957), I, S. 211.

⁴² Cf. Schorn (2004), S. 430.

⁴³ Vössing (2009), S. 140; cf. Fears (1988), col. 1074f.

⁴⁴ Cf. Curt. 8,5,10-12; Balsdon (1950), S. 377; Bellinger (1957), S. 94; Brunt (1976), S. 536; Borza (1981), S. 82; Spencer (2002), S. 137.

⁴⁵ Ibid. 8,5,8; cf. Spencer (2002), S. 137. Choerilos wird auch bei Horaz als ein Dichter Alexanders des Großen identifiziert; cf. Hor. *epist.* 2,1,232f; cf. Bellinger (1957), S. 98f.

⁴⁶ Plut., *de fort. Alex.* 1,9,331A; cf. Hamilton (1999), S. 73; zum Genus des Textes siehe Koulakiotis (2006), S. 165.

⁴⁷ Cf. Arr., *anab.* 4,10; cf. Nock (1928), S. 138; Robinson (1943), S. 294f; Balsdon (1950), S. 377f; Bellinger (1957), S. 95; Taeger (1957), I, S. 212; Brunt (1976), S. 536; Borza (1981), S. 81; zu Anaxarchos im Allgemeinen siehe Brunschwig (1993), *passim*.

⁴⁸ Cf. Arr., *anab.* 4,9,7f; cf. Plut., *Al.* 52; auch in dieser Frage wird Kallisthenes als Rivale des Anaxarchos gezeigt; cf. Brunschwig (1993), S. 70; Whitby (2004), S. 38.

⁴⁹ Cf. *ibid.* 4,10,5-7.

⁵⁰ Cf. Brunschwig (1993), S. 62f; 74-78.

2.2.3. Anaxarchos und der Ichor

In den antiken Texten, die sich mit Alexander beschäftigen, wird Anaxarchos auch abgesehen von der Rede zur Einführung der Proskynese als Schmeichler des Königs präsentiert. Mit scherzhaften Bemerkungen soll er auf dessen Göttlichkeit angespielt haben. So berichtet Plutarch, dass er, als bei einem Festmahl die Anwesenden durch einen Donnerschlag erschreckt wurden, den König gefragt habe: „Warst du das etwa, du Sohn des Zeus?“ (Μή τι σὺ τοιοῦτον ὁ τοῦ Διός;). Alexander habe dies lachend von sich gewiesen.⁵¹ Diese Anekdote berichtet auch Athenaios mit Verweis auf den Biographen Satyros.⁵² Eine Szene während eines Festmahls zeigt auch eine weitere Anaxarchosanekdote, die Plutarch in seinen Tischgesprächen überliefert. Dort berichtet er, Alexander habe den Philosophen mit Äpfeln beworfen, worauf dieser gekonnt mit folgendem Euripideszitat drohend gekontert habe: „Einer von den Göttern wird durch eine sterbliche Hand getroffen werden“ (βεβλήσεται τις θεῶν βροτηρίᾳ χειρί).⁵³ In diesen Szenen spielt Anaxarchos mit der angeblichen Göttlichkeit Alexanders. In einer weiteren Anekdote über den Philosophen sagt Aelian, dass jener anlässlich einer Erkrankung Alexanders über dessen Selbstvergöttlichung sogar gelacht (κατεγέλα) habe.⁵⁴ Oben ist hingegen schon der Bericht erwähnt worden, dass er, um den Mord an Kleitos zu entschuldigen, Alexander mit Zeus gleichgesetzt habe.⁵⁵ Eine dazu gegenteilige Darstellung findet sich hingegen noch in einem weiteren Apophthegma, mit dem Diogenes Laertios die Fähigkeit des Philosophen zeigen will, andere Menschen wieder zur Vernunft zu bringen:

Wenigstens brachte er Alexander, als er dachte er wäre ein Gott, wieder auf den richtigen Weg: Als er nämlich sah, wie Blut aufgrund eines Schlages, den jener erhalten hatte, lief, zeigte er mit dem Finger auf ihn und sagte: „Dies ist Blut und kein Ichor, das doch in den gesegneten Göttern fließt.“

Τὸν γοῦν Ἀλέξανδρον οἰόμενον εἶναι θεὸν ἐπέστρεψεν· ἐπειδὴ γὰρ ἔκ τινος πληγῆς εἶδεν αὐτῷ καταρρέον αἷμα, διέξας τῇ χειρὶ πρὸς αὐτόν φησι, „τουτὶ μὲν αἷμα καὶ οὐκ ἰχώρ οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσι.“⁵⁶

Diogenes zeigt hier also gerade ein gegenteiliges Bild des Philosophen. So kommt bei ihm Anaxarchos auch wegen seiner Offenheit gegenüber dem Tyrannen Nikokreon von Zypern zu

⁵¹ Plut., *Al.* 28 (Übersetzung Schorn (2004), S. 431); cf. Borza (1981), S. 79; Dalby (2000), S. 378.

⁵² Cf. Athen. 6,250F-251A; cf. Dalby (2000), S. 378; Schorn (2004), S. 430-433.

⁵³ Plut., *symp.* 9,1,2,737A; cf. Eur., *Or.* 271; cf. Diog. Laert. 9,60; cf. Borza (1981), S. 79.

⁵⁴ Ael., *VH* 9,37; cf. Touloumakos (2006), S. 117.

⁵⁵ Cf. Arr., *anab.* 4,9,7f; cf. Plut., *Al.* 52.

⁵⁶ Diog. Laert. 9,60; cf. Hom., *Il.* 5,340; cf. Edward (1928), S. 92; Brown (1977), S. 86; Borza (1981), S. 77f; Völcker-Janssen (1993), S. 83f.

Tode, der ihn hinrichten lässt.⁵⁷ Dies erinnert an die Deutung, Kallisthenes sei von Alexander auch wegen seiner Offenheit und Taktlosigkeit hingerichtet worden.⁵⁸ Es überrascht daher nicht, dass derselbe Ausspruch über das Blut Alexanders, den Diogenes Laertios dem Anaxarchos zuschreibt, bei Seneca dem Älteren mit Kallisthenes assoziiert wird. Um den Stolz Alexanders zu zeigen, referiert er den Rhetor Cestius mit der Aussage, dass man zu einem König nur mit dem höchsten Respekt sprechen sollte, um nicht dasselbe Schicksal wie der Hofhistoriker zu erleiden:

Denn als er (Alexander) als Gott betrachtet werden wollte und verwundet worden war, hatte der Philosoph, als er sein Blut gesehen hatte, gesagt, er wundere sich, weil es kein Ichor sei, das doch in den gesegneten Göttern fließe. Jener rächte sich für diesen Witz mit der Lanze.

*Nam cum se deum vellet videri et vulneratus esset, viso sanguine eius philosophus mirari se dixerat quod non esset ἰχώρ οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσι. Ille se ab hac urbanitate lancea vindicavit.*⁵⁹

Die Anekdote über das Blut Alexanders zeigt erneut, wie einzelne Aussprüche über die vermeintliche Göttlichkeit des Königs zur beispielhaften Darstellung antiker Philosophen benutzt werden konnten.⁶⁰ In diesem Fall wurde sogar ein und dasselbe Apophthegma zwei unterschiedlichen Philosophen zugeschrieben, die in der Alexandertradition als Widersacher dargestellt wurden. Bemerkenswert ist auch, dass noch nicht einmal die Intention zur Anführung dieses Ausspruches identisch ist: Diogenes Laertios unterstreicht damit die Offenheit des Anaxarchos, die er positiv beurteilt, während die Sentenz bei Seneca dem Älteren als unvorsichtige Taktlosigkeit des Kallisthenes beurteilt wird.

Doch diese Anekdote war nicht auf die Charakterisierung von Philosophen beschränkt. So weiß selbst Diogenes Laertios, der sie ja mit Anaxarchos verbindet, dass sie auch Alexander selbst zugeschrieben wurde.⁶¹ So führt Plutarch sie gerade als Beispiel dafür an, dass Alexander selbst sich ironisch über seine vermeintliche Göttlichkeit geäußert habe. Er habe nämlich durch einen Pfeil verwundet seinen Schmeichlern sein Blut gezeigt und versichert,

⁵⁷ Cf. Diog. Laert. 9,59; cf. Brunschwig (1993), S. 60; Schorn (2004), S. 432.

⁵⁸ Cf. Arr., *anab.* 4,12,7;14,1; Curt. 8,6,1; Diog. Laert. 5,4-5; Iust. 15,3; Plut., *Al.* 53-55; cf. Golan (1988), S. 117f.

⁵⁹ Sen., *suas.* 1,5 (=FGrHist 124 T 13); cf. Edward (1928), S. 92; Taeger (1957), I, S. 216; Brown (1977), S. 86. Die Todesart des Kallisthenes ist hier mit der des Kleitos vertauscht.

⁶⁰ Cf. Taeger (1957), I, S. 216.

⁶¹ Cf. Diog. Laert. 9,60.

dass dies gerade kein Ichor sei.⁶² Etwas abgewandelt findet sich diese Episode auch bei Curtius Rufus und Seneca dem Jüngeren. Hier sagt Alexander, dass „er zwar der Sohn Jupiters genannt werde, aber die Gebrechen eines leidenden Körpers spüre“ (*se quidem Iovis filium dici, sed corporis aegri vitia sentire*).⁶³ Zu Alexanders Ungunsten führt Favorinus von Arles diese Anekdote in seiner Rede *de fortuna* an, die unter dem Namen Dions von Prusa überliefert ist.⁶⁴ Dort behauptet er, das Schicksal habe Alexander gezwungen, seine Sterblichkeit einzugestehen. Denn als er verwundet worden sei, habe er bekannt, dass nicht Ichor, sondern Blut in seinen Adern fließe.⁶⁵

Wenn man Athenaios glauben möchte, stammt die Ichoranekdote ursprünglich von Aristobulos.⁶⁶ Dieser schrieb den Ausspruch dem Pankratiasten Dioxiippos zu.⁶⁷ Von dort wurde der Ausspruch dann auf Philosophen und sogar auf den König selbst übertragen. Dies zeigt erneut, wie das Thema der göttlichen Verehrung Alexanders zur Charakterisierung antiker Philosophen eingesetzt wurde, wobei der Fokus nicht auf der sachrichtigen Darstellung der historischen Ereignisse, sondern auf der Illustrierung des beispielhaften Verhaltens der geschilderten Personen lag.⁶⁸ Dies ist auch im Hinblick auf die anderen Aussprüche antiker Philosophen zur Göttlichkeit Alexanders zu berücksichtigen.

So spricht Clemens von Alexandria, nachdem er die göttliche Verehrung von Menschen wie Alexander getadelt hat, Theokrit von Chios, der wie Anaxarchos ein Schüler des Metrodoros war, in seinem *Protreptikos* seine Bewunderung aus.⁶⁹ Dieser habe beim Tode des Königs seine Mitbürger verspottet, indem er sagte, sie sollten sich nicht fürchten, solange sie die Götter vor den Menschen sterben sähen.⁷⁰ Auch hier zeigt die Reaktion auf die göttliche Verehrung Alexanders die Schlagfertigkeit und Gewitztheit des Charakterisierten, der sich mit seiner Antwort über seine Mitbürger erhebt. An dieser Stelle muss noch ein weiterer Philosoph, mit dem zahlreiche Apophthegma zu Alexanders Göttlichkeit verbunden werden, Diogenes von Sinope, Erwähnung finden.

⁶² Plut., *Al.* 28; *apophthegmata regum* 180E; *de fort. Alex.* 2,19,341B; cf. Brown (1977), S. 86; Borza (1981), S. 77f.; Edward (1928), S. 92. Eine sehr ähnliche Anekdote, in der Alexander einen seiner Schmeichler zurechtweist, berichtet Athenaios mit Bezug auf Phylarchos (Athen. 6,251C).

⁶³ Curt. Ruf. 8,10,29; cf. Sen., *epist.* 59,12; cf. Edward (1928), S. 92; Taeger (1957), I, S. 216; Cary (1987), S. 152.

⁶⁴ Zur Autorenschaft des Favorinos siehe Harris (1991), S. 3860; Amato (2005), S. 66.

⁶⁵ Cf. Favorinos, *de fortuna* (=Dion. Chrys. 64) 20f; cf. Edward (1928), S. 92; Taeger (1957), I, S. 216.

⁶⁶ Cf. Athen. 6,251A; zum Umgang des Athenaios mit Fragmenten siehe Pelling (2000), *passim*.

⁶⁷ Cf. Aristobulos apud Athen. 6,251A (=FGrHist 139 F 47); cf. Brown (1977), S. 86; Badian (1981), S. 63; Dalby (2000), S. 379.

⁶⁸ Cf. Koulakiotis (2006), S. 61.

⁶⁹ Zu Theokrit von Chios im Allgemeinen siehe Berve (1926), II, S. 176f.

⁷⁰ Cf. Clem. Al., *protr.* 10,97; cf. Athen. 12,540A; Plut., *de liberis educandis* 11B.

2.2.4. Kyniker und Gymnosophisten

Im vorherigen Kapitel wurde schon das Diogenesapophthegma zu den göttlichen Ehren Alexanders in Athen behandelt.⁷¹ Dies ist jedoch nicht der einzige Ausspruch, der dem Kyniker zu diesem Thema zugeschrieben wurde. Im *Gnomologium Cod. V* ist folgendes Apophthegma überliefert:

Dieser (Diogenes) sagte, dass Alexander kein Mensch sein will, wegen seiner Unvernunft aber kein Gott sein kann.

Οὗτος ἔλεγεν Ἀλέξανδρον ἄνθρωπον μὲν μὴ θέλει [sic] εἶναι, διὰ τὴν ἄνοιαν θεὸν δὲ μὴ δύνασθαι.⁷²

Dieses Motiv wird auch in den apokryphen Diogenesbriefen behandelt.⁷³ Dort lässt der Autor den Kyniker behaupten, er habe Alexander scherzhaft mit den Göttern verglichen, weil er ihn ebenso wie wenn der Mond vor die Sonne trete, beschattet habe.⁷⁴ Anschließend habe er ihm vorgeworfen, sich zum Himmel zu erheben.⁷⁵ Wie schon das Apophthegma zu den göttlichen Ehren in Athen, zeigen auch diese Beispiele Diogenes als Philosophen, der Alexander geistig überlegen ist und ironisch und tadelnd mit dessen göttlichen Ambitionen umgeht. Die umfangreichste Ausarbeitung dieses Stoffes findet sich in den *Totengesprächen* Lukians, in denen Diogenes mit gespielter Erstaunen feststellt, dass trotz der Gerüchte über seine göttliche Abkunft auch Alexander in die Totenwelt hinabgestiegen sei.⁷⁶

Das früheste gesicherte Zeugnis eines Kynikers über die Göttlichkeit Alexanders findet sich erst bei Teles, der wohl um die Mitte des 3. Jh. v. Chr. schrieb.⁷⁷ In einem Fragment, das bei Stobaios überliefert ist,⁷⁸ berichtet er als Beispiel für Unersättlichkeit über einen ehemaligen Sklaven, der immer mehr Besitz und Ehren anhäufen und schließlich auch „wie Alexander unsterblich werden“ (ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἀθάνατος γενέσθαι) wolle. Wenn er auch dieses

⁷¹ Siehe Kapitel 2.1.5.

⁷² Cod. Vat. Gr. 96 fol. 88^v n. 13 (=Giannantoni, Nr. V B 35B Addenda; Übersetzung nach Overwien (2005), S. 90); cf. Overwien (2005), S. 367.

⁷³ Die Briefe werden in die Zeit zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr. datiert; cf. Overwien (2005), S. 367.

⁷⁴ Cf. Ps.-Diog., *ep.* 33,1.

⁷⁵ Cf. *ibid.* 33,4; cf. Hoffmann (1907), S. 73; Vollenweider (1999), S. 425; Koulakiotis (2006), S. 155.

⁷⁶ Cf. Lukian., *dial. mort.* 13; cf. Callu (1994), S. 275; Vollenweider (1999), S. 425; Stoneman (2003), S. 333; Overwien (2005), S. 367; siehe Kapitel 2.4.3.

⁷⁷ Cf. Pfister (1964a), S. 40; O'Neil (1977), S. XII; Fuentes González (1998), S. 415.

⁷⁸ Die Fragmente bei Stobaios beruhen selber auf einer Epitome der Schriften des Teles, wodurch eine starke Kürzung des Textes anzunehmen ist; cf. O'Neil (1977), S. XVII.

erreicht habe, wolle er sogar Zeus sein.⁷⁹ Der Wunsch Alexanders, ein Gott zu sein, wird also als Beispiel menschlicher Maßlosigkeit präsentiert.⁸⁰

Ob Teles bei dieser Sicht auf Alexanders Göttlichkeit von den früheren Kynikern abhängig ist, ist schwer zu sagen, weil deren Alexandertradition ein uneinheitliches Bild liefert. Während von Krates⁸¹ wie von Teles negative Äußerungen über den König überliefert werden, war das Alexanderbild des Onesikritos positiv.⁸² In der langen Wiedergabe seines Berichtes über sein Zusammentreffen mit den indischen Weisen bei Strabon ist kein Hinweis auf die Göttlichkeit Alexanders zu finden.⁸³ Plutarch berichtet jedoch in seiner Alexandervita, Onesikritos habe behauptet, dass der Inder Kalanos „völlig frech und zornig“ ihn aufgefordert habe, sich auszuziehen, oder er werde nicht mit ihm sprechen, „nicht einmal wenn er von Zeus komme“ (οὐδ' εἰ παρὰ τοῦ Διὸς ἀφῖκται).⁸⁴ Dies könnte, so dieser Nachsatz tatsächlich auf den Kyniker zurückgeht und nicht später ergänzt worden ist, eine Anspielung auf die Gottessohnschaft Alexanders durch Onesikritos sein. Im Angesicht der negativen Charakterisierung des Kalanos und der Kürze der Textstelle ist es jedoch nicht möglich, daraus eine Bewertung des königlichen Anspruches abzuleiten.

Eine klare Verurteilung der Gottessohnschaft des Makedonen findet sich hingegen bei Megasthenes, der den Bericht des Onesikritos alexanderfeindlich umgearbeitet hat.⁸⁵ In dem bei Strabon überlieferten Fragment lobt er den indischen Weisen Mandanis, weil er Alexanders Aufforderung, „zum Sohn des Zeus“ (πρὸς τὸν Διὸς υἱόν) zu kommen, abgelehnt habe. Dieser sei nämlich laut dem Inder gar nicht der Sohn des Zeus und er brauche weder dessen Geschenke noch habe er Angst vor ihm.⁸⁶ Brown und Hansen haben richtig festgestellt, dass die Darstellung des Mandanis bei Megasthenes an den Kyniker Diogenes erinnert: Der bedürfnislose Weise steht über dem König.⁸⁷ Wie bei den oben gezeigten

⁷⁹ Teles, frg. IVA,43; cf. Taeger (1957), I, S. 216; Pfister (1964a), S. 40; Stoneman (2000), S. 419; (2003), S. 331f; Overwien (2005), S. 367.

⁸⁰ Cf. Höistad (1948), S. 207; Fuentes González (1998), S. 415; Overwien (2005), S. 367.

⁸¹ Cf. Ael., *VH* 3,6; cf. Stoneman (2003), S. 331f.

⁸² Cf. Wilcken (1923), S. 175f; Fuentes González (1998), S. 415f; Stoneman (2000), S. 419; (2003), S. 331f. Höistad (1948), S. 207 spricht sich klar für eine Abhängigkeit dieser Passage von einem früheren Kyniker wie Bion oder Metrokles aus.

⁸³ Cf. Strab. 15,1,63-65 (=FGrHist 134 F 17a).

⁸⁴ Plut., *Al.* 65 (=FGrHist 134 F 17b); cf. Hamilton (1999), S. 180f.

⁸⁵ Cf. Strab. 15,1,68; Arr., *anab.* 7,2,2 (=FGrHist 715 F 34); cf. Pfister (1941), S. 144; Brown (1960), S. 134; Hansen (1965), S. 360; Wiemer (2011), S. 201.

⁸⁶ Strab. 15,1,68 (=FGrHist 715 F 34a); cf. Hoffmann (1907), S. 11; Höistad (1948), S. 208f; Brown (1960), S. 134; Hansen (1965), S. 360; Kienast (1987), S. 323; Kragl (2003), S. 186; Koulakiotis (2006), S. 126; Wiemer (2011), S. 201. In der gekürzten Version dieses Fragmentes bei Arrian ist die Kritik an Alexanders Göttlichkeit weniger scharf. Hier verneint Dandamis die Gottessohnschaft Alexanders, indem er sagt, er sei ebenso der Sohn des Zeus wie der König; cf. Arr., *anab.* 7,2,2 (=FGrHist 715 F 34); cf. Kragl (2003), S. 181.

⁸⁷ Cf. Brown (1960), S. 134; Hansen (1965), S. 360; cf. auch Kragl (2003), S. 180.

Diogenesapophthegmata wird auch hier die Anmaßung der Göttlichkeit durch Alexander als Thema gewählt, bei dem sich der Weise gegenüber dem König profilieren kann.

Eine Umarbeitung dieser Berichte über den Kontakt zwischen Dandamis und Alexander findet sich auf einem Papyrus aus dem 2. Jh. n. Chr.⁸⁸ Auch wenn der Teil des Textes, der die Kritik des Dandamis an Alexanders göttlichem Anspruch beinhaltet, stark fragmentiert ist, kann er aufgrund der christlich-spätantiken Versionen bei Palladios und Ps.-Ambrosius rekonstruiert werden.⁸⁹ Auch hier lehnt der Inder wie in der Version des Megasthenes die Aufforderung Alexanders, der sich als Zeussohn bezeichnen lässt, ab und leugnet dessen Göttlichkeit (*non est deus*).⁹⁰ Am Anfang des sogenannten ‚Arrian-Traktates‘, der nur in den spätantiken Versionen erhalten ist, kritisiert Dandamis Alexander mit folgenden Worten:⁹¹

König Alexander sagte, weil er es nicht ertrug, nur der König Makedoniens zu sein, und sich nicht mit Philipp als Vater begnügte, er sei aber selbst der Sohn Ammons.

Alexander imperator, cum ei non sufficeret Macedonie solius imperium, neque Philippo tantum patre posset esse contentus, Ammonis filium semet esse dicebat.

Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος, οὐκ ἀνεχόμενος μόνης εἶναι βασιλεὺς τῆς Μακεδονίας οὐδ’ ἀρκούμενος πατρὶ Φιλίππῳ, ἀλλὰ καὶ Ἄμμωνος υἱὸν ἑαυτὸν ἔλεγεν εἶναι...⁹²

Eine weitere Umarbeitung des Kontaktes Alexanders mit indischen Weisen findet sich auf einem Berliner Papyrus aus der Zeit um 100 v. Chr.⁹³ Hier wird Alexander als Tyrann dargestellt, der, um gefangene indische Philosophen zu demütigen, ihnen Fragen vorlegt, die sie bei Androhung des Todes beantworten müssen. Er wird jedoch durch deren Weisheit

⁸⁸ Cf. P.Genev. inv. 271; P.Rob. inv. 40; P.Köln. inv. 907; cf. Martin (1959), S. 77; Photiadès (1959), S. 116; Hansen (1965), S. 361; Willis/Maresch (1988), S. 59f; Nodar (2000), S. 14; Stoneman (2008), S. 97. Die einzelnen Fragmente sind ediert und kommentiert bei Willis/Maresch (1988).

⁸⁹ Cf. P.Rob. inv. 40; cf. Pall. *de gentibus Indiae et Bragmanibus* 2,14-15; Ps.-Ambr. *commonitorium Palladii de vita Bragmanorum* 2,14-15; für eine Rekonstruktion und Gegenüberstellung der Texte siehe Willis/Maresch (1988), S. 70f. Pessimistischer in Hinblick auf die Wiederherstellbarkeit des hier betrachteten Abschnitts Nodar (2000), S. 145. Die Geschichte wurde auch in den Alexanderroman interpoliert (Ps.-Call. A 3,7-16); cf. Pfister (1941), S. 146; Merkelbach (1977), S. 142; Kragl (2003), S. 211. Für eine kurze Übersicht der komplizierten Textgeschichte und Komposition siehe Merkelbach (1977), S. 142; ausführlicher Derrett (1960) *passim*; Kragl (2003), S. 211-229.

⁹⁰ Ps.-Ambr., *commonitorium Palladii de vita Bragmanorum* 2,14-15; cf. Pall., *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatio* 2,14-15; *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatio et interpolata* 2,14-15; cf. Pfister (1941), S. 146; Hansen (1965), S. 362; Stoneman (2008), S. 101.

⁹¹ Der Text lässt sich in drei Teile aufteilen: Das ‚commonitorium Palladii‘ (1,1-15=Ps.-Call. A 3,7-10), das ‚Arrian-Traktat‘ (2,1-11=Ps.-Call. 3,11-12) und das ‚Dandamis-Gespräch‘ (2,12-57=Ps.-Call. A 3,13-16); cf. Pfister (1941), S. 146; Merkelbach (1977), S. 142; Kragl (2003), S. 211-229. Die Zuschreibung des ‚Arrian-Traktates‘ an Arrian ist strittig; cf. Pfister (1941), S. 146; Hansen (1965), S. 364f; Willis/Maresch (1988), S. 62; Kragl (2003), S. 216.

⁹² Pall., *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatio* 2,1; *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatio et interpolata* 2,1; Ps.-Ambr., *commonitorium Palladii de vita Bragmanorum* 2,1; cf. Pfister (1941), S. 146.

⁹³ Cf. P.Berol. 13044; cf. Wilcken (1923), S. 160; Thiel (1972), S. 349. Eng verwandt mit dem Text des Papyrus sind die Versionen der Geschichte in der *Epitome Mettensis* (79-83) und in den von Boissonade edierten *Anecdota Graeca* (1,145f); cf. Wilcken (1923), S. 163; 174; 181.

besiegt und muss sie freilassen.⁹⁴ Die siebte Frage lautet, was ein Mensch tun müsse, damit er ein Gott werde (τί ποιῶν ἄν τις γέν[οιτο] θεός). Daraufhin bekommt der König die Antwort, dass es das sei, was kein Mensch vermöge.⁹⁵ Die indischen Weisen erteilen damit den göttlichen Ansprüchen des Königs eine Absage.⁹⁶ Diese Erzählung fügte auch Plutarch mit Überarbeitungen in seine Alexanderbiographie ein und von dort übernahm sie Clemens von Alexandria als Beweis für die Bekanntheit der indischen Philosophie.⁹⁷

Eine Version dieses Gespräches fand ebenfalls Eingang in den Alexanderroman.⁹⁸ Hier ist die Geschichte jedoch alexanderfreundlich umgearbeitet worden.⁹⁹ So ist auch Alexanders Frage nach Göttlichkeit ausgefallen. Dagegen bitten ihn nun die indischen Weisen, als er ihnen nach der erfolgreichen Beantwortung seiner Fragen einen Wunsch verspricht, selber um Unsterblichkeit (ἀθανασία). Der einsichtsvolle König bekennt, dass er als Sterblicher (θνητός) diesen Wunsch nicht erfüllen kann.¹⁰⁰

Schwer zu beurteilen ist die Bewertung der Göttlichkeit Alexanders in einem spätantiken fiktiven Briefwechsel, der *collatio Alexandri cum Dindimo*.¹⁰¹ Hier tadelt der Inder Dindimus den König dafür, Vielgötterei zu betreiben, zu behaupten mit Göttern verwandt zu sein und sich sogar selbst zu vergöttlichen:¹⁰²

Ihr gründet für euch selbst Tempel und errichtet Altäre und freut euch, dass ihr mit Tieropfern angerufen werdet.

*Vobismet ipsis templa fundatis atque aras eregitis, et immolationibus pecudum laetimini vos vocari.*¹⁰³

Trotz dieser Kritik kann Dindimus den Disput mit Alexander, dem die Sympathien des Textes gehören, jedoch nicht für sich entscheiden.¹⁰⁴

Das Zusammentreffen Alexanders mit den Gymnosophisten fand auch Aufnahme in der jüdischen Literatur.¹⁰⁵ Im talmudischen Traktat Tamid sind es jedoch nicht die indischen

⁹⁴ Cf. Wilcken (1923), S. 176; Höistad (1948), S. 207; Merkelbach (1977), S. 72.

⁹⁵ P.Berol. 13044 3,28-4,5; cf. *Epitome Mettensis* 81; *Anecdota Graeca* 1,146; zur Emendation des Textes in den *Anecdota Graeca* siehe Wilcken (1923), S. 170.

⁹⁶ Cf. Zuntz (1959), S. 439.

⁹⁷ Cf. Plut. *Al.* 64; Clem. *Al.*, *strom.* 6,4,38; cf. Wilcken (1923), S. 170; 180; Stoneman (1995), S. 112; Hamilton (1999), S. 178f; Kragl (2003), S. 188; 196.

⁹⁸ Cf. Ps.-Call. A 3,5f; cf. Wilcken (1923), S. 163; Merkelbach (1977), S. 141; Kragl (2003), S. 209-211.

⁹⁹ Cf. Merkelbach (1977), S. 141; Kragl (2003), S. 211.

¹⁰⁰ Cf. Ps.-Call. A 3,6; cf. Kragl (2003), S. 210.

¹⁰¹ Zur Datierung siehe Steinmann (2007), S. 9; 148f.

¹⁰² Cf. *collatio Alexandri cum Dindimo* 2,17f.

¹⁰³ *Ibid.* 4,2.

¹⁰⁴ Cf. Döpp (1999), S. 198; Steinmann (2007), S. 10.

¹⁰⁵ Das Verhältnis des talmudischen Textes zum Alexanderroman ist umstritten; cf. Nöldeke (1890), S. 7 Anm. 1; Wilcken (1923), S. 182; Wallach (1941), S. 51; Merkelbach (1977), S. 141; Stoneman (1994), S. 48.

Weisen, sondern die jüdischen „Ältesten des Südens“ (זקני הנגב), die Alexander befragt.¹⁰⁶ Vermutlich beruht diese Version auf einem hellenistischen Text, der versuchte, das Judentum mit den Weisheitslehren der Inder in Verbindung zu bringen und es dadurch in den Augen eines griechischen Publikums attraktiver zu machen.¹⁰⁷ Auch wenn Alexander in den Erzählung im Talmud negativ betrachtet wird, so ist doch wie in der Version des Alexanderromans seine Frage nach Göttlichkeit ausgefallen.¹⁰⁸ Dasselbe gilt auch für einen Brief des Kalanos an Alexander, den Philon von Alexandria zitiert und in dem der Inder die Rolle des Dandamis in der Zurechtweisung Alexanders übernimmt.¹⁰⁹ Auch wenn die Frage der Göttlichkeit Alexanders im Zusammenhang mit seinem Kontakt mit den indischen Weisen in der jüdischen Literatur keine Rolle spielt, wurde sie doch ebenfalls in jüdischen Texten der Antike thematisiert.

¹⁰⁶ *B. Tamid* 31b-32a; der Text bei Levi (1881), S. 394f; Wallach (1941), S. 49f.

¹⁰⁷ Cf. Wallach (19141), S. 61-63; Stoneman (1994), S. 48f.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, S. 57.

¹⁰⁹ Cf. Philo, *quod omnis probus liber sit* 94-96, cf. Ambr., *ep.* 37,35; cf. Kragl (2003), S. 193f.

2.3. Das Judentum

2.3.1. Die Bücher des Alten Testamentes

Alexander der Große fand im Alten Testament Aufnahme in das Buch Daniel und das erste Buch der Makkabäer.¹ In beiden Büchern wird über ihn in Verbindung mit Antiochos IV. und der Entweihung des jüdischen Tempels berichtet.² Im 7. Kapitel des Buches Daniel wird das Alexanderreich in einer Vision des Propheten Daniels als letztes der vier irdischen Weltreiche gezeigt und wie folgt charakterisiert:

Danach sah ich in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, ein viertes Tier war furchtbar und schrecklich und sehr stark und hatte große eiserne Zähne, fraß um sich und zermalmte, und was übrig blieb, zertrat es mit seinen Füßen. Es war auch ganz anders als die vorigen Tiere und hatte zehn Hörner.

בְּאַתֵּר דְּנֶה חֲזָה הָיִית בְּחֻזִּי לַיְלָא וְאַרְו חִינָה רַב־עֵיָה דְּחִילָה וְאִימָתָנִי וְתַקִּיפָא יִתִּירָא וְשִׁנָּיו
דִּי־פִרְזָל לֵה רַבְרָבָן אֲכָלָה וּמִדָּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלֵיהָ רִפְסָה וְהָיָא מִשְׁנָיָה מִן־כָּל־חַיּוֹתָא דִּי
קִדְמֶיהָ וְקִרְבָּנָיו עָשָׂר לֵה:³

Das Reich, das von Alexander gegründet worden ist, ist für den Autor des Buches Daniel der negative Höhepunkt der Heilsgeschichte.⁴ Während die Tiere, die die drei vorangegangenen Weltreiche symbolisieren, als wie ein Löwe (כְּאַרְיֵה), wie ein Bär (דְּמִיָּה לְדָב) und wie ein Panther (כְּפִנְמִיר) beschrieben worden sind, bleibt die genaue Identität des vierten Tieres im Ungewissen, um seine Schrecklichkeit zu unterstreichen.⁵ Die Charakterisierung durch die zehn Hörner ist in der Forschung jedoch als ein Hinweis auf einen hellenistischen Kriegselefanten gedeutet worden.⁶ In der Danielerzählung selbst werden die Hörner als zehn Könige ausgelegt, die nach Alexander regieren werden.⁷ Auch im 8. Kapitel des Buches Daniel wird das Reich Alexanders durch ein gehörntes Tier, einen Ziegenbock (צִפִּיר) symbolisiert, dessen einzelnes Horn Alexander den Großen darstellen soll.⁸

¹ Cf. Dan. 2; 7; 1 Macc. 1.

² Cf. Dobbeler (1997), S. 48.

³ Dan. 7,7 (Übersetzung Luther (1985)); Das Kapitel 7 des Danielbuches wurde vermutlich bereits nach der Eroberung des Perserreiches durch Alexander verfasst. Es wurde jedoch mit Sicherheit nach der Entweihung des Jerusalemer Tempels durch Antiochos IV. 168-165 v. Chr. nochmals überarbeitet; cf. Koch (1980), S. 8; (1997), S. 19; Kratz (1991), S. 11; 92; Bauer (1996), S. 28f; 35-48; Knibb (2001), S. 16.

⁴ Cf. Koch (1980), S. 185; (1997), S. 22.

⁵ Cf. Dan. 7,4-6; cf. Momigliano (1979), S. 444; Bauer (1996), S. 151; Keel (2003), S. 51.

⁶ Cf. Bauer (1996), S. 152f; Staub (2000), S. 83; Keel (2003), S. 50f.

⁷ Cf. Dan. 7,24.

⁸ Cf. id. 8,5; 21; cf. Anderson (1927), S. 108f. Bauer (1996), S. 168 sieht in dem Ziegenbock einen astrologischen Hinweis auf Syrien, so dass hier Alexander und seine Feldzeuge bereits mit der Dynastie der

Ob die Hörner hier als eine Anspielung auf den Gott Ammon und die Gottessohnschaft Alexanders zu deuten sind, ist nicht sicher festzustellen. So sind sie laut Bauer auch allgemein „in biblischer Tradition ein Symbol der Kraft und Stärke“ und wurden ebenfalls von der Dynastie der Seleukiden verwendet.⁹ Des Weiteren ist festzuhalten, dass sich zum einen eiserne Hörner als Attribut eines falschen Propheten schon im ersten Buch der Könige finden.¹⁰ Zum anderen wird gerade das Perserreich im 8. Kapitel des Buches Daniel durch einen Widder (𐤆𐤃) mit zwei Hörnern, also durch das Symbol des Gottes Zeus-Ammon dargestellt, während das Reich des vermeintlichen Ammonssohnes demgegenüber durch einen Ziegenbock verkörpert wird.¹¹

Der erste deutliche Beleg für eine Thematisierung der göttlichen Ansprüche Alexanders im Alten Testament findet sich im ersten Makkabäerbuch, das in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. datiert wird.¹² Das wohl ursprünglich hebräische Buch liegt nur noch in der griechischen Übersetzung vor,¹³ die vor Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden ist.¹⁴ An eine kurze Schilderung des Eroberungszuges Alexanders schließt folgende Feststellung an:¹⁵

Und die Erde war still vor ihm, und sein Herz wurde hochmütig.

καὶ ἡσύχασεν ἡ γῆ ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ ὑψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ.¹⁶

Die Bedeutung dieser Textstelle in Bezug auf die göttliche Verehrung Alexanders wird deutlich, wenn man sie mit der griechischen Version des Buches Ezechiel vergleicht. Dort heißt es im Zusammenhang mit dem König von Tyros, dem vorgeworfen wird, eine göttliche Stellung zu usurpieren:

Weil dein Herz hochmütig wurde und spricht: „Ich bin ein Gott, ich sitze auf einem Göttersitz in der Tiefe des Meeres“, während du doch ein Mensch und kein Gott bist;...

Seleukiden zusammengebracht werden. Desweiteren verwies Wolfgang Leschhorn den Autor in einem Gespräch auf die oben geschilderte Gründungslegende von Aigai, sowie auf die gleichnamige Stadt in Makedonien.

⁹ Bauer (1996), S. 152; cf. Funk (1974), S. 1311f. Bauer (1996), S. 154; 168 betont jedoch in diesem Zusammenhang auch die Bekanntheit der Alexanderdarstellung mit den Ammonshörnern.

¹⁰ Cf. 1 Reg. 22; cf. Funk (1974), S. 1312; Dion (1999), S. 259f. Zur Polemik gegen Zedekiah cf. Jer. 27,23; cf. Overholt (1967), S. 246f.

¹¹ Cf. Dan 8,3-7.; Bauer (1996), S. 167f.

¹² Cf. Dancy (1954), S. 8; Toki (1977), S. 79; Momigliano (1979), S. 445; Schunck (1980), S. 120; Dommershausen (1985), S. 6; Doran (1996), S. 22; Dobbeler (1997), S. 46.

¹³ Cf. Schunck (1980), S. 292; Dommershausen (1985), S. 6f; Doran (1996), S. 20-22.

¹⁴ Die griechische Übersetzung des 1. Makkabäerbuches war bereits Josephus bekannt; cf. Kappler (1990), S. 22f; Doran (1996), S. 22.

¹⁵ Cf. 1 Macc. 1,1-3.

¹⁶ 1 Macc. 1,3; (Übersetzung Luther (1985)).

Ἀνθ' ὧν ὑψώθη σου ἡ καρδία, καὶ εἶπας Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατόκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θεός ...¹⁷

Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass auch in der Passage im Makkabäerbuch – zumindest in der vorliegenden griechischen Übersetzung – auf die göttlichen Ehren Alexanders angespielt wird.¹⁸ Im Zuge der negativen Darstellung des Königs als Ursprung des Unheils, das unter Antiochos IV. die Juden befiel, wird auch sein Anspruch auf Göttlichkeit zur Charakterisierung hinzugezogen.¹⁹ Eine ähnliche Rezeption der göttlichen Ehren Alexanders findet sich auch in den jüdischen Teilen der *oracula Sibyllina*.

2.3.2. Die Sibyllinischen Orakel und der Gottessohn

Das erhaltene Corpus der *oracula Sibyllina* besteht aus Dichtungen in Hexametern mit christlichen, jüdischen aber auch heidnischen Inhalten, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind.²⁰ Die jüdischen Bücher verfolgen eine Strategie der Apologie und Propaganda des Judentums hinter der Maske der heidnischen Offenbarung.²¹ In diesen finden sich auch Anspielungen auf Alexanders Gottessohnschaft und Göttlichkeit. So sagt die Sibylle im dritten Buch voraus, dass Makedonien in Gestalt Alexanders des Großen „schweres Leid“ (βαρὺ πῆμα) und „großen Schmerz“ (μέγιστον ἄλγος) über Asien und Europa bringen werde.²² Der König wird hierbei als „aus dem Geschlecht der Bastarde des Kroniden“ (ἐκ γενεῆς Κρονίδαο νόθων), also als aus dem Geschlecht des Zeus beschrieben.²³ Dieses wird sogleich durch den Zusatz „und der Sklaven Stamm“ (δούλων τε γενέθλης) weiter abgewertet.²⁴ Auf die angebliche Abkunft von Zeus wird durch die Behauptung angespielt, er sei durch einen Blitz erweckt worden (ἤγειρε γὰρ αὐτὸν πρόσθε κεραυνὸς φῶτα).²⁵ Dies greift die auch bei Plutarch überlieferte Geschichte auf, Olympias habe vor der Empfängnis Alexanders geträumt, dass ein Blitz auf ihren Bauch niederfahre.²⁶ Die Schlechtigkeit des

¹⁷ LXX Ez. 28,2; cf. Vollenweider (1999), S. 420f. Zur Datierung der Übersetzungen der LXX siehe Tov (1987), S. 134f.

¹⁸ Cf. Holl (1994), col. 94f; Dobbeler (1997), S. 48.

¹⁹ Cf. Dobbeler (1997), S. 48.

²⁰ Cf. Gauger (1998), S. 333; Rosso Ubigli (2000), S. 240f.

²¹ Cf. Collins (1987), S. 427.

²² *or. Sib.* 3,381f; cf. Pfister (1956), S. 314; Kocsis (1962), S. 107; Gunderson (1970), S. 55f; Stoneman (1994), S. 38; Gauger (1998), S. 497f; Merkel (1998), S. 1063; Buitenwerf (2003), S. 227.

²³ *or. Sib.* 3,383; cf. Gunderson (1970), S. 55f; Merkel (1998), S. 1094.

²⁴ Ibid.

²⁵ Id. 3,390f; cf. Gunderson (1970), S. 57f; Buitenwerf (2003), S. 228. Wie Gunderson (1970), S. 57f dargelegt hat, ist in den Versen 3,388-90 Alexander der Große und nicht Antiochos IV. gemeint; ebenso Collins (1972), S. 27; (1984), S. 369; (1987), S. 434; Buitenwerf (2003), S. 228; unentschlossen Gauger (1998), S. 444; Merkel (1998), S. 1094; dagegen Kocsis (1962), S. 107; cf. Gruen (1998), S. 282f., der sich gegen eine Identifikation mit einer konkreten Person ausspricht und in der Passage vielmehr eine Ablehnung der makedonischen Herrschaft als solche sehen möchte.

²⁶ Cf. Plut., *Al.* 2,3; cf. Buitenwerf (2003), S. 228.

vermeintlichen Gottessohnes wird weiter dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er „wild“ (ἄγριος), „ungerecht“ (ἀλλοδίκης) und „feurig“ (φλογόεις) sei und „ein übles Joch“ (κακὸν ζυγόν) sowie „viel Blutvergießen“ (πολὺν φόνον) für Asien mit sich bringen werde.²⁷ Wie im Makkabäerbuch wird die göttliche Anmaßung Alexanders auch hier angeführt, um den König negativ zu charakterisieren.

Geffcken hielt es für möglich, dass den Versen 3,381-387 die persische Prophezeiung, die der Alexanderhistoriker Nikanor erwähnt haben soll, zugrunde liege.²⁸ Aufgrund der Unkenntnis über die Person und das Werk Nikanors muss diese Vermutung jedoch Spekulation bleiben.²⁹ Interessant ist die Gegenüberstellung der Präsentation des Gottessohnes Alexander des sibyllinischen Orakels mit dem bei Strabon überlieferten Kallisthenesfragment über den Besuch des Königs in Siwa.³⁰ Laut dem Hofhistoriker soll zu diesem Anlass auch ein Orakel in Erythrai, das er als „ähnlich der alten erythraeischen Sibylle“ (ὁμοίαν [...] τῇ παλαιᾷ Σιβύλλῃ τῇ Ἐρυθραίᾳ) bezeichnet habe, die Gottessohnschaft bestätigt haben.³¹ Während also bei Kallisthenes die Autorität einer Sibylle zur Bekräftigung der göttlichen Abkunft des Königs bemüht wurde, liegt in diesem sibyllinischen Orakel das Gegenteil vor. Hier wird die vermeintliche Gottessohnschaft gegen Alexander verwandt.³² Obwohl die Vorhersagen über den König in den Versen 381-387 und 388-394 nicht der persischen Sibylle Nikanors zugeschrieben werden können, können sie jedoch durchaus vor der Abfassung des ganzen Werkes entstanden sein.³³

Auch wenn nicht sicher festzustellen ist, ob der Abschnitt 3,381-394 vom jüdischen Autor oder Kompilator des Buches stammt oder auf eine nichtjüdische Quelle zurückgeht, so ist doch klar, dass der Verfasser diese Verse auf Alexander den Großen bezog. So wird der König, der das Leid über Asien bringen soll, durch die Erwähnung der zehn Hörner aus der Tiervision im Buch Daniel mit dem Alexanderreich assoziiert.³⁴ Die an die Schilderung Alexanders anschließende Passage, die jedoch textkritische Probleme aufweist, wird in der Forschung auf Ereignisse in der seleukidischen Dynastie bezogen.³⁵ Damit würde die Eroberung Asiens durch Alexander wie im Buch Daniel und im ersten Makkabäerbuch mit den Seleukiden und damit auch mit der Entweihung des Tempels durch Antiochos IV. in

²⁷ *or. Sib.* 3,390-392; cf. Gunderson (1970), S. 57; Stoneman (1994), S. 38f; Buitenwerf (2003), S. 228.

²⁸ Cf. FGrHist 146; cf. Geffcken (1902), S. 3; cf. Gunderson (1970), S. 65f.

²⁹ Cf. Gauger (1998), S. 357f.

³⁰ Cf. Kurfess (1951), S. 295; Gunderson (1970), S. 64f.

³¹ Strab. 17,814 (=FGrHist 124 F 14).

³² Cf. Kurfess (1951), S. 295.

³³ Cf. Collins (1972), S. 27.

³⁴ Cf. *or. Sib.* 3,397; cf. Dan. 7,7; cf. Gunderson (1970), S. 56; Collins (1984), S. 369; (1987), S. 434; Merkel (1998), S. 1095.

³⁵ Cf. *or. Sib.* 3,395-400; cf. Geffcken (1902), S. 10f; Gunderson (1970), S. 57; Gauger (1998), S. 498.

Verbindung gebracht werden.³⁶ Eine andere plausible These hat Buitenwerf aufgestellt, der in einer Wurzel, von der im Text gesagt wird, sie werde vernichtet werden, den Sohn Alexanders erkennt.³⁷

Nun muss gefragt werden, wo diese negative Darstellung Alexanders und seiner Gottessohnschaft räumlich wie zeitlich einzuordnen ist. *Oraculum Sibyllinum* 3 ist der früheste Text des Corpus.³⁸ Einhelligkeit herrscht darüber, dass die ersten Verse des Buches (Vers 1-96) eigentlich zu einem anderen Text gehören und fälschlicherweise dem eigentlichen Buch vorangeschaltet worden sind.³⁹ Auch die jüdische Herkunft ist mittlerweile unbestritten.⁴⁰ Anders sieht es jedoch in Bezug auf die genaue Datierung und Lokalisierung des Werkes aus. Hierbei wurde eine frühe Datierung im zweiten Jahrhundert v. Chr. mit späteren Interpolationen und Ergänzungen vorgeschlagen, die sich auf einen Hinweis im Text auf einen siebten König Ägyptens stützt, der mit Ptolemaios VI. oder Ptolemaios VII. gleichzusetzen sei.⁴¹ Buitenwerf, der das dritte Buch (außer Vers 1-96) als eine Einheit auffasst,⁴² beurteilt diesen siebten König als eine fiktive Gestalt, die nicht mit einer tatsächlichen Person zu identifizieren sei, und sieht als letztes historisch fassbares Ereignis im Text den römischen Bürgerkrieg, was eine Datierung nach 88 v. Chr. ergibt.⁴³ Wenn man mit Gauger die Herrscherin in Vers 359 mit Kleopatra VII. identifiziert, kommt man für die letzte Bearbeitung des Werkes auf den Zeitraum kurz vor 31 v. Chr.⁴⁴ Die Darstellung Ägyptens hat in der Forschung zu der verbreiteten Ansicht einer ägyptischen Herkunft des dritten Buches geführt.⁴⁵ Dagegen hat Buitenwerf jedoch auch eine Lokalisierung in Kleinasien als plausibel erwiesen.⁴⁶

In Hinblick auf die Rezeption der Gottessohnschaft Alexanders und seiner göttlichen Verehrung sind sowohl Ägypten als auch Kleinasien mögliche Orte, an denen der jüdische Autor oder Kompilator des Werkes in Kontakt mit der kultischen Verehrung des Königs und

³⁶ Cf. Gunderson (1970), S. 57.

³⁷ Cf. *or. Sib.* 3,396; Buitenwerf (2003), S. 229.

³⁸ Cf. Collins (1987), S. 430; Rosso Ubigli (2000), S. 241.

³⁹ Cf. Collins (1984), S. 365; (1987), S. 430; Gauger (1998), S. 440.

⁴⁰ Cf. Kampers (1901), S. 30; Gunderson (1970), S. 54; Rosso Ubigli (2000), S. 241; Gauger (1998), S. 440; Buitenwerf (2003), S. 126; Stoneman (2008), S. 51.

⁴¹ Cf. *or. Sib.* 3,314-318; 608-610; cf. Momigliano (1979), S. 446; Collins (1984), S. 365; (1987), S. 430f; (2004), S. 8-15; für eine übersichtliche Darstellung der älteren Diskussion um die Datierung siehe Gauger (1998), S. 440-451; zur Forschungsgeschichte Buitenwerf (2003), S. 5-64.

⁴² Cf. Buitenwerf (2003), S. 133.

⁴³ Cf. *or. Sib.* 3,464-469; cf. Buitenwerf (2003), S. 127f; cf. Gruen (1998), S. 272-277; dagegen Collins (20024), S. 8-15.

⁴⁴ Cf. Nikiprowetzky (1970), S. 217; Gauger (1998), S. 448; cf. Rosso Ubigli (2000), S. 241; dagegen Gruen (1998), S. 279f.

⁴⁵ Cf. Gunderson (1970), S. 54; Momigliano (1979), S. 446; Gauger (1998), S. 447f; Rosso Ubigli (2000), S. 242; Collins (2004), S. 18.

⁴⁶ Cf. Buitenwerf (2003), S. 132-134; 137.

seiner Darstellung als Zeussohn in Kontakt geraten sein könnte. Diese für den Verfasser unakzeptable Ehrung⁴⁷ Alexanders veranlasste ihn dazu, die Gottessohnschaft des Königs zu dessen negativer Charakterisierung hinzuzufügen.

Diese Darstellung Alexanders findet sich auch in anderen jüdischen Büchern der *oracula Sibyllina*. In Buch 11, das zwischen 31 v. Chr. und 66 n. Chr. in Alexandria entstanden ist,⁴⁸ wird der König ebenfalls als Bringer von Leid für Asien und Europa präsentiert:⁴⁹ Als „Ares von Pella“ (Πελλαῖος Ἄρης) werde er „gleichfalls viele Städte der sterblichen Menschen ausplündern“ (πολλῶν δ’ αὖ μερόπων ἀνδρῶν πόλεις ἐξαλαπάξει) und „viele Kinder abschlachten“ (σφάζει [...] τέκνα πολλά).⁵⁰ Seine Bezeichnung als „starke Bestie“ (θῆρ βριαρὸς) erinnert an das vierte Tier der Danielvision.⁵¹ Seine vermeintliche Abkunft von Zeus wird durch das Epitheton „zum Donnerkeil gehörig“ (κεραύνιος) ausgedrückt.⁵² Insoweit stimmt der Autor des 11. Buches mit der Darstellung Alexanders in Buch 3 überein, jedoch geht er in der Behandlung der vermeintlichen Gottessohnschaft des Königs noch weiter, indem er erklärt:

So werden ihn nicht wahrheitsgemäß alle einen Sohn des Zeus noch des Ammon nennen, vielmehr zum Bastard des Kroniden ihn machen.

Οὐ Διός, οὐκ Ἄμμωνος ἀληθέα τοῦτον ἐροῦσιν | πάντες ὁμῶς. Κρονίδαο νόθον δ’ ὥς ἀναπλάσσονται.⁵³

Zu der in Buch 3 vorgefundenen Version fügt der Autor von Buch 11 zur Bezeichnung Kronide die Namen des angeblichen göttlichen Vaters Alexanders, Zeus und Ammon, hinzu und leugnet die göttliche Abkunft, die dem König weithin nachgesagt werde.⁵⁴ Wie im dritten Buch wird die vermeintliche Gottessohnschaft zur negativen Beschreibung Alexanders herangezogen, wobei jedoch auch diejenigen, die die Gottessohnschaft des Königs fälschlich behaupten würden, vom Verfasser kritisiert werden.

⁴⁷ In 3,279 wird allgemein die Anbetung von Menschen verurteilt. Die Problematik der kultischen Verehrung Alexanders für einen gläubigen Juden stellt Sly (1996), S. 29 für Philon von Alexandria heraus; Simon (1941), S. 138 im Allgemeinen.

⁴⁸ Die positiven Schilderungen Alexandrias in 11,219f und 11,232-35 weisen auf einen dort ansässigen Juden hin; cf. Collins (1987), S. 441; Paget (2004), S. 148. Zur Datierung siehe Gunderson (1970), S. 63f; Collins (1987), S. 438f; Gauger (1998), S. 458f.

⁴⁹ Cf. *or. Sib.* 11,196-223; cf. Gunderson (1970), S. 59.

⁵⁰ Id. 11,220; 219; 206; cf. Collins (1987), S. 439.

⁵¹ Id. 11,104; cf. Gunderson (1970), S. 60.

⁵² Cf. id. 11,217; cf. Pfister (1963), S.65; Gunderson (1970), S. 61.

⁵³ Id. 11,197f (Übersetzung Gautier (1998), S. 215); cf. Gunderson (1970), S. 60; Collins (1987), S. 439; Gauger (2002), S. 458f; 533.

⁵⁴ Cf. Gunderson (1970), S. 60; Dellling (1981), S. 15; Collins (1987), S. 439; Gauger (2002), S. 458f; 533.

Die angebliche Zeugung durch Zeus Ammon wird schließlich auch im fünften Buch der *oracula Sibyllina* thematisiert, das ebenfalls im ägyptischen Judentum zu lokalisieren ist.⁵⁵ Dem Hauptteil des Werkes geht eine Liste von Weltherrschern voran, die bis Hadrian reicht, und vermutlich unter Mark Aurel noch einmal erweitert wurde.⁵⁶ Als Ursprung der Dynastie der Ptolemäer wird Alexander als „Bürger von Pella“ (Πέλλης πολῖτωρ) genannt, der mit folgenden Worten beschrieben wird:

..., dem der ganze Osten und der reiche Westen Untertan geworden waren, den Babylon überführte und Philipp die Leiche darreichte, von dem unwahr behauptet worden war, er sei der Sohn des Zeus oder Ammons.

..., ὃ ὑπο πᾶσα | ἀντολίη βεβόλητο καὶ ἐσπερίη πολύολβος, | ὃν Βαβυλὼν ἤλεγξε, νέκυν δ' ὄρεξε Φιλίππῳ, | οὐ Διός, οὐκ Ἀμμωνος ἀληθέα φημιχθέντα, ...⁵⁷

Der Tod in Babylon habe die Behauptung Alexanders, der Sohn des Zeus zu sein, als Lüge enttarnt.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, dass diese Darlegung zur Gottessohnschaft die Hälfte des gesamten Textes über Alexander ausmacht. Sein Eroberungszug hingegen wird vor allem im Vergleich zu dessen Darstellungen in den vorangegangenen *oracula Sibyllina* kurz und ohne starke Wertung geschildert. Das Interesse liegt hier auf der angeblichen göttlichen Abkunft des Königs und nicht auf dem Leid, das er Asien gebracht habe. Dieser Schwerpunkt wird aus dem Zusammenhang deutlich, in dem der Verfasser auf Alexander zu sprechen kommt: Er erwähnt die verstorbenen Könige Ägyptens, „die alle die gleiche Erde begraben hat“ (τοὺς πάντας ἴση κατὰ γαῖα φέρεσκεν).⁵⁹ Damit spielt er auf die gemeinsame Grabstätte der Ptolemäer in Alexandria und damit auch auf das Alexandergrab und den Kult um den Stadtgründer an. Der jüdische Autor hält es mit der Verehrung des vergöttlichten Alexanders vor Augen für nötig, dessen Gottessohnschaft zu leugnen und seine Sterblichkeit herauszustellen.⁶⁰ Die Herkunft dieser Passage aus dem alexandrinischen Judentum wird auch dadurch unterstrichen, dass sie von Clemens von Alexandria zitiert wird, als er am Beispiel Alexanders des Großen die göttliche Verehrung von Menschen kritisiert.⁶¹ Der Abschnitt wurde desweiteren zur Einleitung des zwölften Buches der *oracula Sibyllina* übernommen,⁶²

⁵⁵ Cf. *or. Sib.* 5,2f; 53-114; 179-199; 458-463; 484-511; cf. Gauger (1998), S. 454f; Rosso Ubigli (2000), 243.

⁵⁶ Cf. *id.* 5,1-51; cf. Gauger (1998), S. 454f; Felder (2002), S. 367. Felder (2002), S. 376 ist sich bei der jüdischen Herkunft dieses Abschnittes nicht sicher, gibt aber zu, das Vers 36 auf einen Juden hindeutet.

⁵⁷ *or. Sib.* 5,4-7 (Übersetzung Gauger (1998), S. 125); cf. Pfister (1956), S. 314; Gunderson (1970), S. 64; Gauger (1998), S. 507.

⁵⁸ Cf. Gunderson (1970), S. 64; Gauger (1998), S. 507.

⁵⁹ *or. Sib.* 5,3 (Übersetzung Gautier (1998), S. 125).

⁶⁰ Cf. Gunderson (1970), S. 64.

⁶¹ Cf. Clem. Al. *protr.* 10,96,4; cf. Gauger (1998), S. 507; Felder (2002), S. 371.

⁶² Cf. Collins (1987), S. 440; Felder (2002), S. 376.

welches Collins ebenfalls in Alexandria lokalisiert hat.⁶³ Die vorgestellten Passagen aus den *oracula Sibyllina* zeigen eine negative Sicht auf die Verehrung Alexanders als Abkömmling von Zeus in der alexandrinischen und möglicherweise auch der kleinasiatischen Diaspora. Seine angebliche Gottessohnschaft wird wie im ersten Buch der Makkabäer angeführt, um die negative Charakterisierung des Königs zu unterstreichen oder um sie um ihrer selbst willen zu widerlegen.

In diesem Zusammenhang soll nun auch der sogenannte Gottessohn-Text aus Qumran (4Q246) betrachtet werden. Das erhaltene Fragment wird in das erste vorchristliche Jahrhundert datiert.⁶⁴ In diesem weissagt der Prophet Daniel oder eine ähnliche Gestalt vor einem König.⁶⁵ Der Text erhielt große Beachtung, weil darin eine Person auftaucht, von der Folgendes gesagt wird: „Sohn Gottes wird er genannt werden, und Sohn des Höchsten wird man ihn rufen“ (ברה די אל יתאמר ובר עליין יקרונה).⁶⁶ Dieser sogenannte Gottessohn wurde in der Forschung mit einem hellenistischen König – Antiochos IV. oder Alexander Balas – oder dem jüdischen Messias identifiziert.⁶⁷ Weil seine Herrschaft jedoch durch ein Gottesvolk (עם אל) abgelöst wird, das der Welt nach einer Zeit der Kriege Frieden bringen soll, muss diese Gestalt jedoch eine im Text negativ betrachtete Person sein.⁶⁸ Steudel hat herausgearbeitet, dass der angebliche Gottessohn und das Gottesvolk im Text einander gegenübergestellt werden, weshalb es keinen Sinn macht, in jenem den jüdischen Messias zu sehen.⁶⁹ Ihre Identifizierung dieser Gestalt mit Antiochos IV. geht jedoch fehl.⁷⁰ Der einzige Beleg, den sie für eine Bezeichnung des Seleukiden als Gottessohn (*dei filius*) anführen kann, stammt aus Laktanz.⁷¹ Hier wird jedoch nicht Antiochos IV., sondern der Antichrist beschrieben. Selbst wenn die Behauptung, er werde aus Syrien kommen, eine Anspielung auf den König sein mag, so spiegelt seine Selbstdarstellung als Gottessohn nicht den Seleukiden wider, sondern ist eine Nachahmung Jesu.⁷² Auch Miliks Gleichsetzung des angeblichen Gottessohnes mit

⁶³ Cf. Collins (1987), S. 452. Die Datierung ist unter Severus Alexander zu veranschlagen; cf. *or. Sib.* 12,270; Geffcken (1902), S. 56; 58.

⁶⁴ Fitzmyer; (1993), S. 156; Beyer (1994), S. 109; Puech (1996), S. 165.

⁶⁵ Cf. Eisenman/Wise (1993), S. 74; Fitzmyer; (1993), S. 155f; Steudel (2001), S. 167.

⁶⁶ 4Q246 2,1 (Übersetzung Steudel (2001), S. 173).

⁶⁷ Zu Antiochos IV. und Alexander Balas cf. Milik (1992), S. 383; Beyer (1994), S. 110; Cook (1995), S. 64; Steudel (1996), S. 511-514; (2001), S. 167; zum Messias cf. Collins (1993), S. 76-82; Eisenman/Wise (1993), S. 74f; Puech (2002), S. 282-286; Gaecía Martínez (2007), S. 94. Fitzmeyer (1993), S. 170-174 spricht sich für einen jüdischen König aus, der jedoch kein Messias sei.

⁶⁸ Cf. 4Q246 2,3-7; cf. Steudel (1996), S. 511.

⁶⁹ Cf. Steudel (1996), S. 515.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, S. 511-514.

⁷¹ Cf. Lact., *inst.* 7,17,4; cf. Steudel (1996), S. 513f.

⁷² Cf. *ibid.* 7,17,2; cf. Collins (1993), S. 68; Cook (1995), S. 61; Freund (2009), S. 472.

Alexander Balas kann nicht überzeugen.⁷³ Wie mit Hinblick auf die *oracula Sibyllina* deutlich geworden ist, gab es jedoch einen anderen Alexander, der auch im Judentum als angeblicher Sohn eines Gottes bekannt war: Alexander der Große.

Puech und Beyer haben schon richtig festgestellt, dass der König von Makedonien wahrscheinlich mit dem „König von Assur und Ägypten“ (מלך אתור [ומ] צרין) in der ersten Spalte des Textes identisch ist.⁷⁴ Diese versuchen dann jedoch in die Lücken der fragmentarischen Spalte einen weiteren König zu rekonstruieren.⁷⁵ Diese Ergänzung ist jedoch völlig überflüssig, so dass sich die vorhergesagten Verkündigungen als Gottessohn zu Beginn der zweiten Spalte ebenfalls auf Alexander beziehen können.⁷⁶ Dies wird auch dadurch unterstrichen, dass „Sohn des Höchsten“ (בר עליון) als ein Verweis auf Zeus Hypsistos (von griechisch ὑψιστος – höchster) gesehen werden kann und damit der König als Gottessohn und Zeussohn bezeichnet würde.⁷⁷ Auf diese Beschreibung Alexanders folgt dann die Zeit seiner Nachfolger, die durch den Kampf der Völker untereinander gekennzeichnet wird.⁷⁸ Diese wird schließlich durch die Erhebung des Gottesvolkes beendet.⁷⁹ Der zeitliche Abstand, der zwischen der als angeblicher Gottessohn bezeichneten Gestalt und dem Aufstand des Volkes Gottes suggeriert wird, macht ebenfalls deutlich, dass nicht Antichos IV. oder Alexander Balas, sondern Alexander der Große gemeint sein muss.⁸⁰ Wie in den sibyllinischen Orakeln, so wird auch in diesem jüdischen Text die angebliche Gottessohnschaft zur negativen Charakterisierung des Königs verwendet.

Die vorgestellten Passagen aus den *oracula Sibyllina* sowie der Gottessohn-Text aus Qumran zeigen demnach eine negative Sicht auf die Verehrung Alexanders als Abkömmling eines Gottes. Diese Kritik lässt sich für die *oracula Sibyllina* in der alexandrinischen und möglicherweise auch der kleinasiatischen Diaspora lokalisieren.⁸¹ Diese Erkenntnis läuft der in der Forschung dominierenden Ansicht zuwider, dass Alexander entweder „in allen Zweigen des jüdischen Schrifttums“⁸² oder zumindest im alexandrinischen Judentum rein

⁷³ Milik (1992), S. 383 setzt die Münzlegende des Alexanders Balas ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ (=Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, S. 433 Nr. 96-102) mit „Deo patre natus“ und „fils de Dieu“ gleich. Zur Kritik an diesem Vorgehen siehe Cook (1995), S. 62; cf. Beyer (1993), S. 110.

⁷⁴ 4Q246 1,6; cf. Beyer (1994), S. 112; Puech (2004), S. 277.

⁷⁵ Cf. Beyer (1994), S. 111f; Puech (1996), S. 169.

⁷⁶ Cf. 4Q246 2,1; cf. Cook (1995), S. 52f.

⁷⁷ Ibid.; cf. Fitzmyer (1993), S. 163.

⁷⁸ Cf. 4Q246 2,2-3. Die Gewalt der hellenistischen Herrscher wird durch das Verb שׁוּר beschrieben, welches ebenfalls in Dan. 7,23 zur Charakterisierung des Alexanderreiches benutzt wird; cf. Fitzmyer (1993), S. 163.

⁷⁹ Cf. 4Q246 2,4.

⁸⁰ Cf. ibid. 2,3 mit der Ergänzung bei Puech (1996), S. 169; dem folgend Steudel (2001), S. 172; cf. Fitzmyer (1993), S. 163.

⁸¹ Cf. Dellling (1981), S. 15.

⁸² Bammel (1987), S. 109; cf. Siegert (1992), S. 146.

positiv betrachtet worden sei.⁸³ Tatsächlich sind aber neben den sibyllinischen Büchern noch andere negative Zeugnisse über Alexander aus dem jüdischen Alexandria erhalten.⁸⁴ Stonemans Versuch, das Alexanderbild in den *oracula Sibyllina* als Ausnahme abzutun, greift also zu kurz.⁸⁵ Es bestand jedoch, wie in den folgenden Abschnitten gezeigt wird, neben der offenen Verurteilung der Gottessohnschaft Alexanders noch eine weitere Möglichkeit, mit dieser Problematik umzugehen.

2.3.3. Jerusalem und Siwa

Wie am Beispiel der *oracula Sibyllina* deutlich geworden ist, war es eine Methode im alexandrinischen Judentum, mit der göttlichen Verehrung und der vermeintlichen Gottessohnschaft des Stadtgründers umzugehen, diese zu kritisieren und zur negativen Charakterisierung des Königs einzusetzen. Eine andere Möglichkeit, diese Frage zu behandeln, bestand darin, den König für das Judentum zu vereinnahmen.⁸⁶ So berichtet Josephus in seinen *antiquitates Iudaicae*, Alexander habe auf seinem Weg nach Ägypten auch Jerusalem besucht, weil ihm der Hohepriester Jaddus unter Verweis auf seinen Eid gegenüber dem Perserkönig Dareios den Tribut verweigert habe.⁸⁷ Gott habe daraufhin Jaddus in einem Traum aufgefordert, dem makedonischen Heer entgegen zu ziehen, weil er nichts zu befürchten habe.⁸⁸ So habe der Hohepriester Alexander vor den Toren der Stadt begrüßt. Dieser habe Jaddus nicht bestraft, sondern dem Gottesnamen auf dessen Kopfschmuck seine Verehrung erwiesen.⁸⁹ Er habe nämlich vor seinem Feldzug in Dion in Makedonien einen Traum gehabt, in dem ihm die Gestalt des Hohepriesters erschienen sei. Diese habe ihn aufgefordert, den Kriegszug zu beginnen, dann werde ihm die Herrschaft in Asien zufallen.⁹⁰ Daraufhin habe Alexander Jaddus nach Jerusalem begleitet, wo er im Tempel nach dessen

⁸³ Cf. Momigliano (1979), S. 445; Klein (1988), S. 983; Stoneman (1994), S. 39; 45; 53; Schwemer (1995), S. 184; Rothschild (2000), S. 29-31.

⁸⁴ Positiv: cf. Ios., c. Ap. 2,4,35; cf. Pfister (1956), S. 319; Delling (1981), S. 16; *bell. Iud.* 2,18,7,487; cf. Pfister (1956), S. 319f; Gruen (1998), S. 199; *ant. Iud.* 11,8,3,313-8,7,347; cf. Simon (1941), S. 129; Marcus (1966), S. 529; Momigliano (1979), S. 445; Schwemer (1995), S. 187f; Stoneman (2008), S. 52; *vit. Proph.* 2,5; cf. Pfister (1914), S. 22; Simon (1941), S. 134; Stoneman (1994), S. 46; Schwemer (1995), S. 185; 189f; negativ: Phil., *de Cherubim* 63f; cf. Sly (1996), S. 31; Runia (1989), S. 404f; Vollenweider (1999), S. 235 Anm. 74; *quod omis probus liber sit* 94-96; cf. Sly (1996), S. 31; weitere Texte, die sich nicht auf diese Weise kategorisieren lassen, werden im folgenden Abschnitt betrachtet.

⁸⁵ Cf. Stoneman (1994), S. 39.

⁸⁶ Cf. Simon (1941), S. 138, der die Darstellung Alexanders als Verehrer des jüdischen Gottes als Reaktion auf den Alexanderkult mit dem Gebet für den Kaiser als Kompromiss für das Gebet an den Kaiser vergleicht.

⁸⁷ Cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,3, 317-319. Der Bericht wird in der Forschung allgemein als unhistorisch bewertet; cf. z.B. Marcus (1966), S. 525f; Momigliano (1979), S. 443; Cohen (1982), S. 68; Goldstein (1993), S. 70f; Stoneman (1994), S. 4; (2008), S. 49; Belenkiy (2005), S. 43f; Gruen (2007) S. 55f; dagegen Baßfreund (1920), S. 21; Golan (1991), *passim*; Nawotka (2007), S. 565.

⁸⁸ Cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,4,327.

⁸⁹ Cf. id. 11,8,5,331; cf. Cohen (1982), S. 48; Goldstein (1993), S. 62f.

⁹⁰ Cf. id. 11,8,5,334; cf. Cohen (1982), S. 52; Goldstein (1993), S. 63.

Anweisungen dem jüdischen Gott Opfer dargebracht habe und ihm das Buch Daniel gezeigt worden sei. Alexander habe sich in der Passage, in der geschildert wird, ein Grieche werde das Perserreich zerstören, selbst erkannt.⁹¹ Dann habe er den Juden – und zwar auch denen in Babylon und Medien – gestattet, nach ihren Gesetzen zu leben.⁹² Weitere Versionen dieser Erzählung finden sich in der rabbinischen Literatur, in einer christlich-alexandrinischen Weltchronik sowie in den späten Rezensionen des Alexanderromans.⁹³

Diese Geschichte ist in der Forschung breit diskutiert worden. Besonders umstritten ist die Frage, ob sie ursprünglich in Alexandria oder Palästina entstanden sei. Momigliano schlägt vor, dass die Episode in Zusammenhang mit einem bei Josephus beschriebenen Streit, der zwischen Samaritern und Juden vor Ptolemaios VI. ausgetragen worden sein soll, verfasst wurde.⁹⁴ Die Kritik an dieser These, die sich darauf stützt, dass Alexander in der Erzählung zwar die Rechte der Juden in Babylon und Medien, nicht aber derjenigen in Alexandria bestärkt, kann nicht überzeugen.⁹⁵ Demgegenüber stellt Gruen jedoch gut begründet die Historizität des Streitgespräches in Alexandria an sich in Frage.⁹⁶ Ein anderer möglicher Grund für die Erzählung über das Zusammentreffens zwischen Alexander und Jaddus und damit über den Wechsel der Juden von der Oberherrschaft der Perser unter die der Makedonier ist die Rechtfertigung der Unterwerfung der Juden unter Führung Simon ha-Zadiks unter die Seleukiden zur Zeit des Antiochos III.⁹⁷ Tatsächlich gibt es einige Belege, die dafür sprechen, dass das Treffen zwischen Alexander und Jaddus nach dem Vorbild der Zusammenkunft Simons mit Antiochos III. gestaltet wurde.⁹⁸

Für die Frage der Gottessohnschaft Alexanders und seiner göttlichen Verehrung ist jedoch der Tempelbesuch Alexanders von besonderer Bedeutung. Dieser ist als Gegenstück zum Zug zur

⁹¹ Cf. id. 11,8,5,336-337; cf. Dan. 8,3-7; 20f; cf. Pfister (1956) p. 321; Cohen (1982), S. 48; 64; Bammel (1987), S. 285; Goldstein (1993), S. 79.

⁹² Cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,5,338.

⁹³ Cf. *B.Yoma* 69a; *Genesis Rabbah* 61,7; *Leviticus Rabbah* 13 (=Monumenta Talmudica 5,1,35); *Megillat Ta'anit* 25. Sivan; englische Übersetzung der Passage bei Amitay (2006), S. 62f; 21. Kislev; englische Übersetzung der Passage bei Marcus (1966), S. 517f; *Pesikta de-Rav Kahana* 40bf=*Pesikta Rabbati* 14,65af (=Monumenta Talmudica 5,1,38); cf. Donath (1873), S. 12f; Kampers (1901), S. 53; cf. Zeitlin (1919), S. 256f; Marcus (1966), S. 513-520; Momigliano (1979), S. 443; Bekkum (1992), S. 3; Goldstein (1993), S. 64; Rothschild (2000), S. 38; Amitay (2006) *passim*; *Excerpta Latina Barbari* S. 270; cf. Merkelbach (1977), S. 136; Ps.-Call. ε 20; γ 2,24; cf. Pfister (1914) *passim*; Merkelbach (1977), S. 136; Momigliano (1979), S. 443; Dellling (1981) *passim*; Goldstein (1993), S. 99f.

⁹⁴ Cf. Ios., *ant. Iud.* 13,3,4,74-79; cf. Momigliano (1979), S. 445. Ebenfalls für Alexandria haben sich Gutman (1928), col. 205; Simon (1941), S. 129; Marcus (1966), S. 529; Stoneman (1994), S. 42; Schwemer (1995), S. 187f; Gruen (1998), S. 193 ausgesprochen.

⁹⁵ Diese Kritik vertreten von Cohen (1982), S. 67f; Goldstein (1993), S. 95f; dagegen Stoneman (1994), S. 42. Auch die von Büchler (1898), S. 25f, Simon (1941), S. 129 und Marcus (1966), S. 530f vertretene Datierung erst nach den bei Ios. *ant. Iud.* 14,10,3-6,196-210 erwähnten caesarianischen Erlässen ist nicht zwingend; cf. Momigliano (1979), S. 445f; Stoneman (1994), S. 42.

⁹⁶ Cf. Gruen (1998), S. 240-243.

⁹⁷ Cf. Ios., *ant. Iud.* 12,3,3,133-4,146; cf. Goldstein (1993), S. 95f.

⁹⁸ Cf. Belenkiy (2005), *passim*.

Oase Siwa konzipiert.⁹⁹ Der Hohepriester repräsentiert im Traum Alexanders und in der direkten Begegnung mit dem König den jüdischen Gott so wie der Ammonspriester seinen Gott in der Darstellung des Kallisthenes (τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκριναμένου).¹⁰⁰ Im Alexanderroman schickt Ammon dem König bei seinem Besuch im Heiligtum analog zum Traum in Dion eine Vision.¹⁰¹ Ungewöhnlich für einen Nichtjuden, aber im Einklang mit den Berichten über seinen Besuch in Siwa darf Alexander das Heiligtum in Jerusalem betreten.¹⁰² Das Opfer, das er dem Judengott darbringt, findet seine Parallele ebenfalls in der Ammoniumsepisode im Alexanderroman.¹⁰³ An die Stelle des Orakelspruches, der dem König die Weltherrschaft verkündet haben soll, treten in der Erzählung bei Josephus der Traum in Dion und das prophetische Buch Daniel.¹⁰⁴ Die Erkenntnis der Gottessohnschaft wird ersetzt durch die Anerkennung der göttlichen Vorhersage durch den Propheten Daniel. Statt zum Gottessohn wird Alexander zum Werkzeug der göttlichen Vorsehung.¹⁰⁵ Dass der Besuch in Jerusalem vor der Folie der göttlichen Verehrung Alexanders zu betrachten ist, wird auch in der Schilderung der ersten Begegnung zwischen Alexander und Jaddus deutlich. Der König vollzieht vor dem Namen des jüdischen Gottes die Proskynese.¹⁰⁶ Er praktiziert also vor dem Gottesnamen die göttliche Anbetung, die er angeblich versucht hatte, von seinen Gefolgsleuten zu erhalten. Dieser Gegensatz wird in der Erzählung sogar explizit gemacht, indem Parmenion den König fragt, warum er anbete, „obwohl ihn alle anbeten würden“ (προσκυνούντων αὐτὸν πάντων).¹⁰⁷ In Konkurrenz zu dem Alexander, dem auch in Alexandria göttliche Ehren abgestattet wurden, wird also in diesem Bericht ein anderer Alexander, ein Verehrer des jüdischen Gottes, präsentiert.

Die Version des Jerusalembesuchs des Königs, die bei Josephus tradiert ist, greift möglicherweise eine ältere Erzählung über ein Zusammentreffen Alexanders mit einem Hohepriester auf und arbeitet sie in die vorliegende Form um, um dem Zug zum Ammonsorakel ein jüdisches Äquivalent gegenüberzusetzen. Belenkiy hat die These ausgearbeitet, dass das beschriebene Zusammentreffen ursprünglich zwischen Antiochos III. und Simon ha-Zadik stattgefunden habe, und dass nach dem Makkabäeraufstand der

⁹⁹ Cf. Pfister (1914), S. 26; Merkelbach (1977), S. 136f; Bammel (1987), S. 112f; Cohen (1982), S. 64.

¹⁰⁰ Cf. Ios. *ant. Iud.* 11,8,5,333f; Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14a); cf. Bammel (1987), S. 111.

¹⁰¹ Cf. Ps.-Call. A 1,30.

¹⁰² Cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,5,336; cf. Diod. 17,51,1; Iust. 11,11; Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14a); cf. Bammel (1987), S. 112f.

¹⁰³ Cf. *ibid.*; cf. Ps.-Call. A 1,30; cf. Bammel (1987), S. 112.

¹⁰⁴ Cf. Curt. 4,7,27; Diod. 17,51,2; Iust. 11,11; cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,5,334-335; 337; cf. Bammel (1987), S. 112f.

¹⁰⁵ Cf. Simon (1941), S. 129; Cohen (1982), S. 64; Goldstein (1993), S. 90; Rothschild (2000), S. 28; Gruen (2007) S. 55f.

¹⁰⁶ Cf. Ios., *ant. Iud.* 11,8,5,331-333; cf. Bammel (1987), S. 114; Aitken (2007), S. 190.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*

Seleukide in der Erzählung durch Alexander ersetzt worden sei.¹⁰⁸ Ob der Urheber der Jerusalemepisode bei Josephus tatsächlich eine bereits vorhandene Beschreibung der Zusammenkunft eines hellenistischen Königs mit einem jüdischen Hohepriester als Grundgerüst für seine eigene Erzählung, die Alexander vom Gottessohn zum Verehrer des jüdischen Gottes machen sollte, benutzt hat, muss jedoch Vermutung bleiben. Es ist nun aber zu fragen, wo die vorliegende Version des Berichtes zeitlich anzusetzen ist.

Die bei Josephus überlieferte Beschreibung des Tempelbesuches erwähnt das Buch Daniel und muss daher folgerichtig nach dessen Abfassung entstanden sein. Außerdem war es nötig, dass sich die Auslegung der vier Weltreiche änderte. Solange das letzte und schrecklichste Reich mit dem Alexanderreich identifiziert wurde, war es nicht denkbar, dass der König das Buch im Tempel positiv rezipiert habe.¹⁰⁹ Diese Entwicklung fand im ersten nachchristlichen Jahrhundert statt: Rom löste Makedonien in der Danielexegese als viertes Weltreich ab.¹¹⁰ So ist diese Interpretation bei Josephus und im vierten Buch Esra aber auch in der Johannesoffenbarung und im Barnabasbrief zu finden.¹¹¹ Daher ist zu vermuten, dass Josephus entweder diese Version der Erzählung von Alexanders Jerusalembesuch selbst angefertigt¹¹² oder eine Geschichte aufgegriffen hat, die in dieser Form nicht lange zuvor verfasst worden war.

In diesem Zusammenhang muss noch eine andere Passage in den *antiquitates Iudaicae* behandelt werden. Eine weitere Episode neben dem Besuch im Ammonium, die Kallisthenes in seinem Werk zur Verklärung der Taten Alexanders nutzte, war der Zug am pamphyllischen Meer. Auch zu diesem bietet Josephus eine jüdische Alternative. Um den Zug der Israeliten durch das Rote Meer glaubhaft zu machen, führt er an, dass sich auch vor Alexander das Meer zurückgezogen habe, um ihm Platz zu machen, „weil Gott die Herrschaft der Perser vernichten wollte“ (καταλῦσαι τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν τοῦ θεοῦ θελήσαντος).¹¹³ Wie Moses wird Alexander zum Ausführenden des göttlichen Willens.¹¹⁴ Auch hier setzt Josephus dem Gottessohn eine jüdische Alternative entgegen. Aus diesem Grund ist es denkbar, dass der Autor der *antiquitates Iudaicae* auch die Angleichung des Tempelbesuches an den Zug zum Ammonium vorgenommen hat. Möglicherweise hat Josephus diese Parallelisierung von

¹⁰⁸ Cf. Belenkiy (2005), S. 50f.

¹⁰⁹ Cf. Momigliano (1979), S. 446.

¹¹⁰ Cf. Lindner (1972), S. 43f; Koch (2003), S. 20f; (2005), S. 208f.

¹¹¹ Cf. Ios., *ant. Iud.* 10,11,276; cf. *bell. Iud.* 5,9,3,367; 4 Esra 11,1; 12,11; Apc. 13,1f; *Barn.* 4,5f; cf. Lindner (1972), S. 43f; Vermes (1991), S. 165; Koch (1997), S. 49; cf. Roloff (2002), S. 17; 21; 29f; 34f; Kollmann (2007), S. 54f.

¹¹² Cf. Momigliano (1979), S. 447; Goldstein (1993), S. 96.

¹¹³ Id., *ant. Iud.* 2,16,5,348; cf. Kazis (1962), S. 9; Pfister (1956), S. 325f; Rothschild (2000), S. 28.

¹¹⁴ Cf. Pfister (1956), S. 325f; Rothschild (2000), S. 28.

Moses und Alexander jedoch zusammen mit seiner Version des Tempelbesuches in Jerusalem übernommen. Als Quelle für eine solche Darstellung könnte das jüdische Alexandria vermutet werden.

2.3.4. Die jüdische Stadtgründung Alexandrias

In den späten Rezensionen des Alexanderromans folgt auf den Besuch Alexanders in Jerusalem ein weiterer Bericht über seinen Zug nach Ägypten.¹¹⁵ Nach der Eroberung des Landes wird geschildert, wie der König im Osten Alexandrias einen hohen Turm errichtet.¹¹⁶ Daran schließt sich Folgendes an:

Alexander bestieg den Turm und setzte alle Götter der Erde ab und verkündete den einzigen, alleinigen, wahren Gott, den unsichtbaren, unerforschlichen, der auf den Flügeln der Seraphim umherfährt und mit dem Ruf „dreimal heilig!“ gepriesen wird. Und hier auf dem Turm stehend betete er: Gott der Götter, Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren erscheine mir als Helfer bei dem, was ich tun werde.

... ἄνεισιν Ἀλέξανδρος ἐν τῷ πύγῳ καὶ πάντας ἐξουθένωσε τοὺς θεοὺς τῆς γῆς καὶ τοὺς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ θαλάσσῃ, καὶ μόνον θεὸν ἀνεκήρυξεν ἀκατανόητον, ἀθεώρητον, ἀνεξιχνίαστον, ἐπὶ τῶν Σεραφίμ ἐποχούμενον καὶ τρισαγία φωνῇ δοξαζόμενον. ἐν τούτῳ στάς Ἀλέξανδρος ἤψατο καὶ ὃ θεὸς θεῶν καὶ δημιουργὲ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, συνεργός μοι φάνηθι ὃν πράττειν μέλλω.¹¹⁷

Pfister hat bereits 1914 diese Passage als eine ursprünglich jüdische Gründungslegende Alexandrias erkannt, die der Alexander im Roman zugeschriebenen Einführung des Serapiskultes den Kult des jüdischen Gottes gegenüberstellt.¹¹⁸ Die Kritik Merkelbachs, dass die Rezensionen ε und γ erst nach 700 n. Chr. verfasst sein müssen und deshalb auch diese Passage erst zu dieser Zeit entstanden sein könne, geht zu weit.¹¹⁹ Demgegenüber hat Delling, der die These Pfisters erneut vertreten hat, zahlreiche sprachliche Parallelen zwischen den Gottesanrufungen Alexanders und dem Griechisch des hellenistischen Judentums herausgearbeitet.¹²⁰ An dieser Stelle hilft es jedoch, die Annahme des jüdischen Gottes in der Version des Jerusalembesuches im Alexanderroman mit der Version bei Josephus zu vergleichen. Während sich der König in jener zum jüdisch-christlichen Gott bekennt (ὁ γὰρ

¹¹⁵ Cf. Ps.-Call. ε 21-24; γ 2,25-28; cf. Merkelbach (1977), S. 136f.

¹¹⁶ Cf. id. ε 24; γ 2,28.

¹¹⁷ Ibid. (Übersetzung Pfister (1978), S. 134).

¹¹⁸ Cf. Pfister (1914), S. 6; cf. Ps.-Call. A 1,33; cf. Stoneman (1994), S. 46; Delling (1981), S. 25.

¹¹⁹ Cf. Merkelbach (1976), S. 80; (1977), S. 136f; Kritik an dieser Sichtweise auch bei Delling (1981) *passim*. und Stoneman (1994), S. 46f.

¹²⁰ Cf. Delling (1981), S. 16-25.

θεὸς ὁμῶν ἔσται μου θεός), ehrt er in der Letztgenannten zwar den Gott im Tempel zu Jerusalem, konvertiert aber nicht explizit zum Judentum.¹²¹ Aus diesem Grund kann man vermuten, dass die völlige Hinwendung zum jüdisch-christlichen Gott in der Turmepisode ebenso eine spätere, christliche Erweiterung der ursprünglichen Erzählung ist.¹²² Dies bedeutet jedoch nicht, dass es nicht eine jüdische Legende über die alexandrinische Stadtgründung gegeben haben kann. In dieser legte Alexander mit seinem Turmbau auch den Grundstein zum Judenviertel und ehrte gleichzeitig – wie in der Jerusalemepisode bei Josephus – den jüdischen Gott.¹²³

Eine auffallende Parallele zum Turm des Königs findet sich im fünften Buch der *oracula Sibyllina*.¹²⁴ Dort sagt die Sibylle voraus, dass in der „letzten Zeit der Heiligen“ (ὅσταντος [...] ἀγίων καίρος), ein „seliger Mann“ (ἀνὴρ μακαρίτης) zum Ruhme Gottes (θεοῦ δόξαν) einen „großen und unendlichen Turm“ (μέγαν καὶ ἀπείρονον πύργον) errichten werde.¹²⁵ Etwas früher als dieser sibyllinische Text aus Alexandria, in die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, wird eine Sammlung jüdischer Prophetenviten datiert.¹²⁶ In der darin enthaltenen Jeremiavita wird beschrieben, wie Alexander zur Abwehr von Schlangen die Gebeine des Propheten rings um Alexandria beigesetzt habe.¹²⁷ Wie schon Pfister festgestellt hat, muss auch diese Erzählung mit Hinblick auf die Berichte über die Gründung der Stadt betrachtet werden.¹²⁸ Das Verteilen der sterblichen Überreste zur Schlangenabwehr ersetzt gleichzeitig das Ausstreuen des Mehles, wodurch Alexander im Roman die Stadtgrenzen markieren lässt, und greift zum anderen die schlangengestaltigen Schutzgötter auf, die sich nach der Gründung in den Häusern der Bewohner niedergelassen und sie vor Giftschlangen geschützt haben sollen.¹²⁹ Wie in der Turmepisode wird auch hier die heidnische Gründungsgeschichte Alexandrias durch eine jüdische ersetzt.¹³⁰ Es ist also anzunehmen, dass die ursprüngliche Version der Geschichte von Alexanders Turmbau im Ostviertel ebenfalls ins erste nachchristliche Jahrhundert zu datieren ist,¹³¹ in eine Zeit, in der die Juden Alexandrias sich um eine rechtliche Gleichstellung bemühten, was einen passenden Kontext

¹²¹ Ps.-Call. ε 20; cf. γ 2,23-24; cf. Pfister (1914), S. 23f; Simon (1941), S. 129f; Kazis (1962), S. 10; Delling (1981), S. 8f; Cohen (1982), S. 59f; Goldstein (1993), S. 68; Stoneman (2008), S. 50.

¹²² Cf. Simon (1941), S. 133f; Denis (2000), S. 1175f.

¹²³ Cf. Ios., c. Ap. 2,4,35; bell. Iud. 2,18,7,487; cf. Pfister (1914), S. 19.

¹²⁴ Cf. Delling (1981), S. 16.

¹²⁵ or. Sib. 5,414-433.

¹²⁶ Cf. Schwemer (1995), S. 69.

¹²⁷ Cf. vit. Proph. 2,5f; cf. Suda s.v. Ἀργόλαι; cf. Pfister (1914), S. 20; Schwemer (1995), S. 184.

¹²⁸ Cf. Pfister (1914), S. 20-22; cf. Schwemer (1995), S. 185.

¹²⁹ Cf. Ps.-Call. A 1,32; cf. Plut., Alex. 26,8; cf. Simon (1941), S. 135f; Schwemer (1995), S. 186.

¹³⁰ Cf. Pfister (1914), S. 20-22; cf. Schwemer (1995), S. 185.

¹³¹ Cf. Pfister (1914), S. 18f; Marcus (1966), S. 513f; Delling (1981), S. 47; Stoneman (1994), S. 47; Denis (2000), S. 1175.

für die Vereinnahmung des Stadtgründers ergibt.¹³² So scheint selbst Philon von Alexandria, der an anderer Stelle Alexander mit dem Brudermörder Kain gleichsetzt,¹³³ sich bei seiner Schilderung einer Stadtgründung, die er als Allegorie für die Schöpfung anführt, an der Gründung Alexandrias zu orientieren.¹³⁴ In diesem Umfeld lässt sich auch der Ursprung der Jerusalemepisode bei Josephus vermuten.¹³⁵ Der Gottessohn und göttlich verehrte Stadtgründer wird für das Judentum vereinnahmt. Anstelle des Ammonsorakels, das in der Tradition des Romans erst den Anstoß zur Gründung Alexandrias gibt, tritt der Tempel in Jerusalem.¹³⁶

Abschließend soll noch ein weiterer Text behandelt werden, den der Herausgeber in die Zeit Philons datiert und in Zusammenhang mit der Schilderung des Jerusalembesuches und dem Turmbau im Alexanderroman stellt.¹³⁷ In diesem pseudoepigraphischen Brief trägt ein gewisser Mordechai Alexander dem Großen den jüdischen Glauben an einen Gott an.¹³⁸ Darin gibt der Autor folgende Ausführung zur Sterblichkeit des Königs:

Dass du ein Mensch bist, ist offenkundig, weil du im Leib einer Frau aus beiderlei Sperma empfangen bist, aus den vier Elementen, aus Speisen und Getränken dich stark erhältst, und alles was an einem Menschen gefunden wird, haftet dir ganz offenkundig an. Also bist du ein Mensch. Denn was offenkundig ist, bedarf keines Beweises.

*Quod homo sis, patet, quia in utero mulieris ex utroque spermate conceptus, ex quatuor elementis, cibus et potibus prepotiris, et quecumque reperiuntur in homine, tibi evidentissime adheserunt. Igitur homo es. Nam et quod manifestum est, probatione non indiget.*¹³⁹

Trotz der angeblichen Offenkundigkeit der Sterblichkeit Alexanders sieht sich der Verfasser gezwungen, diese zu beweisen, was ja nach seiner eigenen Aussage gar nicht nötig sein soll. Dies zeigt, dass auch diese Darlegung vor dem Hintergrund der göttlichen Verehrung des Königs zu sehen ist. Deshalb muss der Autor entgegen seiner eigenen Behauptung die Sterblichkeit des Königs erweisen. Der Zeugung durch den Gott stellt er die menschliche

¹³² Cf. Pfister (1914), S. 18f; Dellling (1981), S. 25; Gager (1985), S. 49; Siegert (2006), S. 171. In diesem Zusammenhang sind auch die Behauptungen des Josephus zu sehen, Alexander habe den Juden das Bürgerrecht in Alexandria verliehen; cf. Ios., c. Ap. 2,4,35; bell. Iud. 2,18,7,487; cf. Pfister (1914), S. 19.

¹³³ Cf. Phil., de Cherubim 63f; cf. Sly (1996), S. 31.

¹³⁴ Cf. id., de opificio mundi 17f; cf. Runia (1989), passim.

¹³⁵ Cf. Pfister (1914), S. 25; Dellling (1981), S. 50.

¹³⁶ Cf. Ps.-Call. A 1,30; cf. Merkelbach (1977), S. 114; Stoneman (2008), S. 54f.

¹³⁷ Cf. Siegert (2006), S. 150. Der Text ist nur auf Latein als Anhang zur Historia de preliis I³ erhalten. Dionisotti (1988), S. 11f hält eine antike wie auch eine mittelalterliche Datierung für möglich.

¹³⁸ Cf. Siegert (2006), S. 148.

¹³⁹ Brief des Mordechai an Alexander 2 (Übersetzung Siegert (2006), S. 155).

Zeugung entgegen. Alexander selbst sei es ja offensichtlich, dass er ein Mensch sei, weshalb es unsinnig wäre, ihn wie einen Gott zu verehren. Wie in den oben angeführten Passagen wird der König für die religiösen Vorstellungen des Judentums vereinnahmt, wofür ihm seine göttliche Zeugung und seine göttlichen Ehren abgesprochen werden.

Wie in den vorangegangenen Abschnitten deutlich geworden ist, lassen sich für das antike Judentum zwei Wege feststellen, um mit der Gottessohnschaft und der göttlichen Verehrung Alexanders umzugehen. Zum einen wurden diese wie im ersten Makkabäerbuch und den *oracula Sibyllina* zur Kritik an dem König eingesetzt. Zum anderen wurde ihnen, wie es in der bei Josephus überlieferten Erzählung des Jerusalembesuches festzustellen ist, das Bild Alexanders als Verehrer des jüdischen Gottes gegenübergestellt. Die freiwillige Unterordnung des menschlichen Königs unter den Gott der Juden führte seine göttliche Verehrung ad absurdum. Im folgenden Abschnitt wird nun abschließend untersucht, wie sich diese Behandlung im rabbinischen Judentum fortsetzte.

2.3.5. Das rabbinische Judentum

Alexanders Zug nach Jerusalem und die Unterordnung unter den Gott der Juden, wie sie Josephus in seinen *antiquitates Iudaicae* schildert, findet sich auch in den rabbinischen Schriften.¹⁴⁰ Dort ehrt der König Simon ha-Zadik, der statt Jaddus mit Alexander zusammentrifft, preist dessen Gott¹⁴¹ und bekennt, dass er das Abbild (דמות) des Priesters bei seinen Siegen vor sich sehe.¹⁴² Soweit entspricht diese Darstellung der Version in den *antiquitates Iudaicae*. Der Besuch des Jerusalemer Tempels wird jedoch nicht erwähnt. Über diesen findet sich in den rabbinischen Texten jedoch ein anderer Bericht, der stark von Josephus abweicht. Hier will Alexander in das Allerheiligste vordringen und wird von einem Tempeldiener namens Gviha Ben-Psisa bzw. Gebiah Ben-Qosem an dieser Tat gehindert.¹⁴³ Der König erscheint als jähzorniger Tyrann, der dem Tempeldiener Gewalt androht, als er ihn von seinem Frevel abhalten will. Dieses negative Bild Alexanders findet sich auch in anderen rabbinischen Texten. So wird der König in einer Auslegung des Psalms 49 in *Genesis Rabbah*

¹⁴⁰ cf. *B.Yoma* 69a; *Leviticus Rabbah* 13 (=Monumenta Talmudica 5,1,35); *Megillat Ta'anit*; 21. Kislev; englische Übersetzung der Passage bei Marcus (1966), S. 517f; *Pesikta de-Rav Kahana* 40bf=*Pesikta Rabbati* 14,65af (=Monumenta Talmudica 5,1,38); cf. Donath (1873), S. 12f; Kampers (1901), S. 53; cf. Zeitlin (1919), S. 256f; Marcus (1966), S. 513-520; Momigliano (1979), S. 443; Bekkum (1992), S. 3; Goldstein (1993), S. 64; Rothschild (2000), S. 38.

¹⁴¹ Cf. *Leviticus Rabbah* 13 (=Monumenta Talmudica 5,1,35); *Pesikta de-Rav Kahana* 40bf=*Pesikta Rabbati* 14,65af (=Monumenta Talmudica 5,1,38).

¹⁴² Cf. *B.Yoma* 69a; *Leviticus Rabbah* 13 (=Monumenta Talmudica 5,1,35); *Megillat Ta'anit*; 21. Kislev.

¹⁴³ Cf. Gviha Ben-Psisa: *Megillat Ta'anit* 25. Sivan Oxford Ms; Gebiah Ben-Qosem: *Genesis Rabbah* 61,7; cf. Donath (1873), S. 12f; Kazis (1962), S. 7; Marcus (1966), S. 519f; Rothschild (2000), S. 37f; Amitay (2006), S. 62f. Die Geschichte spiegelt die Entweiheung des jüdischen Tempels durch Pompeius wieder; cf. Ios., *ant. Iud.* 14,4,4,71-74; *bell. Iud.* 1,17,6,152-153; Tac., *hist.* 5,9; cf. Amitay (2006); S. 65f; 70f.

zu den „Frevlern“ (הרשעים) gezählt, die Städte nach sich selbst benennen, und mit dem Brudermörder Kain gleichgesetzt.¹⁴⁴ Die Verurteilung der Benennung der Stadt nach dem König könnte eine Reflektion des Gründerkultes sein: Die kultische Verehrung von Stadtgründern wird zur Kritik an nichtjüdischen Herrschern wie Alexander benutzt. Hier wird der Makedonier nicht als der gläubige Gründer der jüdischen Gemeinde dargestellt, sondern als verblendeter Tyrann. Eine noch negativere Sicht auf den König in Bezug auf Alexandria findet sich in einer Passage im babylonischen Talmud. Dort wird ihm in einer anachronistischen Sichtweise vorgeworfen, die Mitglieder der alexandrinischen Gemeinde getötet zu haben.¹⁴⁵

Eine späte mögliche Kritik an Alexanders Göttlichkeit ist noch im Traktat *Exodus Rabbah* überliefert.¹⁴⁶ Dort wird behauptet, Alexander habe sich „Sohn der Sonne“ (אִיוֹס אֵילִיוֹס) genannt. Dies hätte seine Macht symbolisiert. Nur die Makkabäer hätten ihm in Treue zu ihrem Gott standgehalten.¹⁴⁷ Wenn in dieser Passage wirklich Alexander gemeint ist, was aufgrund des Textbestandes nicht zweifelsfrei festzustellen ist, so wird eine angebliche Gottessohnschaft des Königs – hier nicht Zeus, sondern der Sonnengott Helios – wieder im Zusammenhang mit der Entweihung des Tempels thematisiert.

Im bereits erwähnten Bericht über den Tempelbesuch Alexanders kann ihn in der Version in der Oxforder Handschrift der *Megillat Ta'anit*, die im dritten oder vierten nachchristlichen Jahrhundert verfasst wurde, nur der Biss einer Schlange von der Entweihung des Heiligtums abhalten.¹⁴⁸ Dies wertet Amitay als eine Anspielung auf die Legende, dass Alexander von einem Gott in Schlangengestalt gezeugt worden sei.¹⁴⁹ Die Schlange als Symbol seiner angeblich göttlichen Abkunft hindert also den König daran, seine geplante Tat zu begehen. Statt göttliche Unterstützung zu erfahren, wird der ungläubige Alexander für seinen versuchten Frevel bestraft. Dadurch, dass diese Strafe in Gestalt seines angeblichen Göttervaters kommt, wird Alexander für seine Anmaßung verhöhnt.¹⁵⁰ Die Legende, dass dieser von einem Gott in Schlangengestalt gezeugt worden sei, auf die in dieser Geschichte

¹⁴⁴ *Genesis Rabbah* 23,1 (=Monumenta Talmudica 5,1,15b); Das Traktat wird in das 5. Jh. n. Chr. datiert; cf. Rothschild (2000), S. 37; so auch in *Midrash Tehillim* 9,8 (=Monumenta Talmudica 5,1,15a).

¹⁴⁵ Cf. *B. Sukkah* 51b; cf. Kasher (1985), S. 351. Zur Frage, welche historische Gestalt an dieser Stelle durch Alexander den Großen ersetzt worden ist, siehe Donath (1873), S. 42 Anm. 14; Kazis (1962), S. 25.

¹⁴⁶ Der Teil des Traktates, in dem sich diese Passage befindet, wird in das 9. Jh. datiert; cf. Herr (2007), S. 624.

¹⁴⁷ *Exodus Rabbah* 15,6 (=Monumenta Talmudica 5,1,57b). Die Passage weist jedoch textkritische Probleme auf; zur Rekonstruktion siehe Kraus (1914), S. 33f Anm. 57b,3; Freedman (1951), S. 166 Anm. 2.

¹⁴⁸ *Megillat Ta'anit* 25 (Sivan Oxford Ms.); cf. Kazis (1962), S. 7; Amitay (2006), S. 72; zur Datierung siehe Amitay (2006), S. 62.

¹⁴⁹ Cf. Amitay (2006), S. 72.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*

vom Zusammentreffen des Königs mit Gviha Ben-Psisa angespielt wird, ist nun eingehend zu behandeln.

2.4. Eratosthenes und der Alexanderroman

Arrian berichtet in seiner *anabasis*, dass Ptolemaios in seiner Alexandergeschichte entgegen der gängigen Ansicht behauptet habe, der König sei auf seinem Marsch zur Oase Siwa nicht durch Raben, sondern durch Schlangen gerettet worden.¹ Dieses Abweichen vom Bericht des Kallisthenes ist in der Forschung mit der ptolemäischen Herrschaft über Ägypten und deren Legitimation in Zusammenhang gebracht worden.² Dass eine Assoziation Alexanders mit einer Schlange auch Teil des alexandrinischen Kultes für den König gewesen sein muss, zeigt die schuppenartige Ägis, mit der dieser dort dargestellt worden ist, sowie die oben bereits angeführte Anmerkung in der armenischen Version des Alexanderromans, dass ihm Opfer „wie von Drachenabstammung“ (իբրեւ Վիշապազին) dargebracht würden.³ Sowohl dies wie auch die ptolemäische Ergänzung zum Bericht über den Siwabesuch muss im Kontext der Legende, Alexander sei von einem Gott in Schlangengestalt gezeugt worden, betrachtet werden.⁴

2.4.1. Eratosthenes und Plutarch

Der früheste überlieferte Bericht über die Schlangenzzeugung Alexanders stammt vermutlich von Eratosthenes von Kyrene.⁵ Plutarch führt ihn als Gewährsmann dafür an, dass Olympias Alexander bei seinem Aufbruch zum Eroberungszug das Geheimnis seiner göttlichen Empfängnis offenbart habe.⁶ Aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, dass auch die vorangehenden Ausführungen zu dieser Legende, die ja den Inhalt des Geständnisses der Königin beschreiben, auf Eratosthenes beruhen.⁷ Dort wird berichtet, Philipp habe einmal eine Schlange (δράκων) bei Olympias im Bett liegen gesehen.⁸ Daraufhin habe er nicht mehr mit ihr verkehren wollen aus Angst, von seiner Frau verzaubert zu werden, oder „in der Annahme, sie verkehre mit einem höheren Wesen“ (ὥς κρείττονι συνούσης).⁹ Nachdem er

¹ Cf. Arr., *anab.* 3,3,5f (=FGrHist 138 F 8); cf. Fränkel (1883), S. 247.

² Cf. Strasburger (1934), S. 60; Kornemann (1935), S. 126; 230; Pearson (1960), S. 207; Caroli (2007), S. 203; Müller (2007), S. 140; Ogden (2009), S. 161.

³ Ps.-Call. arm. 87; siehe Kapitel 1.1.2.

⁴ Cf. Mederer (1936), S. 49f; Jacoby (1962), S. 593; Ogden (2009), S. 161f.

⁵ Cf. Geus (2002), S. 93.

⁶ Cf. Plut. *Al.* 3,3; cf. Iust. 11,11,3; Arr. *anab.* 4,10,2; cf. Hamilton (1999), S. 6f; Pfrommer (2001), S. 34; Anson (2003), S. 123.

⁷ Cf. Geus (2002), S. 93.

⁸ Cf. Plut. *Al.* 2,6; cf. Hamilton (1999), S. 4f.

⁹ Ibid.

einen Boten nach Delphi geschickt habe, habe ihm das Orakel befohlen, dem Gott Ammon zu opfern, weil er diesen bei seiner Frau gesehen habe.¹⁰

Wie schon im vorherigen Abschnitt deutlich geworden ist, wurde Alexander der Große in Alexandria sowohl in seinem dortigen Kult, wie auch im Werk des Ptolemaios mit Schlangen in Verbindung gebracht. Daher erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass Eratosthenes ebenfalls dort mit der Legende von der Zeugung Alexanders durch einen Gott in Form einer Schlange in Berührung gekommen ist. In der Forschung ist dennoch Ratlosigkeit darüber geäußert worden, dass der Leiter der Bibliothek die göttliche Abkunft des Königs verbreitet habe.¹¹ Strabon berichtet nämlich, dass Eratosthenes sich gegen die Berichte über die Taten des Herakles und des Dionysos in Indien ausgesprochen habe. Diese seien seiner Meinung nach „Erfindungen der Schmeichler Alexanders“ (πλάσματα [...] τῶν κολακευόντων Ἀλεξάνδρου).¹² Damit negierte er die Assoziierung des Königs mit Dionysos, die – wie anhand der bei Kallixeinos geschilderten Pompe deutlich wird – Teil der ptolemäischen Propaganda war.¹³ Arrian behauptet zu den Berichten über den Indienzug Alexanders, Eratosthenes habe gesagt, dass alles, was von den Makedonen „auf das göttlichen Wirken“ (ἐς τὸ θεῖον) zurückgeführt werde, „zur Gunstbezeugung für Alexander“ (πρὸς χάριν τὴν Ἀλεξάνδρου) vorgebracht worden sei.¹⁴ Die Vermutung, dass das bei Plutarch überlieferte Zitat deshalb eine andere Sicht auf die Göttlichkeit Alexanders zeigt als die sonstigen Fragmente des Eratosthenes, weil es aus einem anderen Werk stamme, scheint diese Diskrepanz nicht befriedigend aufzulösen.¹⁵ Eine Erklärung findet sich jedoch, wenn man das Umfeld des Fragmentes in der Alexandervita Plutarchs betrachtet. Dort gibt der Biograph eine rationale Erklärung für die Schlangenerscheinung im Bett der Olympias. Diese habe nämlich im Zuge bacchischer Praktiken Umgang mit zahmen Schlangen gepflegt.¹⁶ Wenn man berücksichtigt, dass Eratosthenes auch den Berichten über die mythischen Indienzüge des Dionysos und des Herakles und deren Wiederentdeckung durch das makedonische Heer mit rationalen Erwägungen eine Absage erteilt hat,¹⁷ so scheint es wahrscheinlich, dass auch diese Rationalisierung der Zeugungslegende auf den Leiter der alexandrinischen Bibliothek zurückgeht. Damit hat Eratosthenes diese nicht einfach verbreitet, sondern ihre Legendenhaftigkeit erwiesen und sie dadurch widerlegt. Die Erzählung, Alexander sei von

¹⁰ Cf. *ibid.*, 3,1-2.

¹¹ Cf. Fraser (1971), S. 26 Anm. 2; Hamilton (1999), S. 7.

¹² Strab. 15,1,7-9.

¹³ Siehe Kapitel 1.1.2; zur Kritik des Eratosthenes cf. Fraser (1971), S. 25f; Pàmias (2004), S. 191-194.

¹⁴ Arr., *anab.* 5,3,1; cf. Fraser (1971), S. 24f; Hamilton (1999), S. 7; Pàmias (2004), S. 193.

¹⁵ Anders Geus (2002), S. 93f.

¹⁶ Cf. Plut., *Al.* 2,7.

¹⁷ Cf. Fraser (1971), S. 24f.

einem Gott in Schlangengestalt gezeugt worden, ist somit ab dem frühesten Beleg ihrer Existenz „nur als kritisierte Mythos fassbar“.¹⁸

Dieselbe Erklärung für die Zeugungslegende Alexanders des Großen bietet auch Lukian. In seinem Werk über den Lügenpropheten Alexander von Abonuteichos berichtet er, wie der Scharlatan in Pella eine zahme Schlange für sein Orakel erworben habe. Von diesen Tieren gebe es laut Lukian viele in Makedonien, was auch der Grund für „die Erdichtung über Olympias“ (τὸν περὶ τῆς Ὀλυμπιάδος μῦθον) gewesen sei.¹⁹ Damit wird die Legende über die göttliche Zeugung des Königs auf dieselbe Ebene gestellt wie der von Lukian angeprangerte Orakelbetrug Alexanders von Abonuteichos.²⁰

Eine andere Rationalisierung fand Eingang in das Werk des Buntschriftstellers Ptolemaios Chennos, der wohl gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. schrieb.²¹ Laut Photios habe er behauptet, dass der Ursprung für „die Schlangenlegende“ (τὸν περὶ τοῦ δράκοντος μῦθον) die Tatsache sei, dass nicht Philipp der Vater Alexanders gewesen sei, sondern ein Mann aus Arkadien namens Drakon.²² Die Ansicht, Alexander sei von einem Gott gezeugt worden, erklärt auch die romanhafte Ausgestaltung des Alexanderstoffes mit einem Ehebruch der Olympias.²³

2.4.2. Ammon und Nektanebos im Alexanderroman

Im Alexanderroman aus Alexandria ist nicht Philipp der leibliche Vater Alexanders, sondern der zauberkundige Nektanebos, der letzte ägyptische König, der von den Persern aus seinem Reich vertrieben wird und nach Makedonien flieht.²⁴ Dort verführt er Olympias, indem er vorgibt der Gott Ammon werde zu ihr kommen:

Denn dieser Gott wird, wenn er zu dir kommt, erst eine Schlange, die auf der Erde kriecht und ein Zischen ausstößt, dann verwandelt er sich in den gehörnten Ammon, dann in den starken Herakles, dann in den thyrsosgelockten Dionysos, dann erscheint der Gott, wenn er sich mit dir vereinigt, in menschlicher Gestalt mit meinem Angesicht.

ὁ γὰρ θεὸς οὗτος ἐρχόμενος πρὸς σὲ γίνεται πρῶτον δράκων ἐπὶ γῆς ἔρπων συρισμὸν πέμπων, εἶτα ἀλλάσσεται εἰς κεραὸν Ἄμμωνα, εἶτα εἰς ἄλκιμον

¹⁸ Braun (2004), S. 41.

¹⁹ Lukian., *Alex.* 7; cf. Koulakiotis (2006), S. 185.

²⁰ Cf. Asirvatham (2001), S. 102.

²¹ Cf. Tomberg (1968), S. 7; 60.

²² Phot., *bibl.* 190; cf. Callu (1994), S. 275; Ogden (2009), S. 142.

²³ Cf. Gleixner (1961), S. 92; Jouanno (1998), S. 450f; (2002), S. 63.

²⁴ Cf. Ps.-Call. 1,1-3.

Ἡρακλέα, εἶτα εἰς θυρσοκόμον Διόνυσον· εἶτα συνελθὼν ἀνθρωποειδῆς
θεὸς ἐμφανίζεται τοῦς ἐμοὺς τύπους ἔχων.²⁵

Aus der Einquartierung des Ägypters beim Schlafgemach der Königin wie auch durch die Beurteilung des Geschehens durch den Erzähler wird jedoch deutlich, dass es nicht der Gott ist, der sich Olympias nähert, sondern Nektanebos, der sich in Verkleidung zur Königin begibt und sie schwängert.²⁶ Diese Erzählung macht somit Alexander zum Sohn des letzten ägyptischen Pharaos und damit zum legitimen Herrscher über das Land am Nil. Sie entstand wohl bald nach der Eroberung Ägyptens in den Kreisen der dortigen Priesterschaft, um den Befreier von der persischen Oberherrschaft als Landsmann zu vereinnahmen.²⁷ Zugrunde liegt ihr dabei die altägyptische Vorstellung von der göttlichen Zeugung des Thronfolgers.²⁸ Jedoch selbst in der frühesten überlieferten Version der Erzählung wird aus dem Erzählszusammenhang deutlich, dass Alexander nicht von einem Gott in menschlicher Gestalt, sondern von einem Menschen in göttlicher Gestalt gezeugt wird.²⁹ In den Versionen des vierten und fünften Jahrhunderts wird diese Entmythologisierung der göttlichen Zeugung weitergeführt. Während im Bericht der Hs. A Olympias noch mit Nektanebos in Form einer Schlange, des Herakles, des Dionysos und Ammons verkehrt,³⁰ werden nun diese Metamorphosen durch eine Beschreibung der Maskerade ersetzt, mit der sich der Ägypter als die verschiedenen Gottheiten ausgibt.³¹ Er verkehrt nun nicht mehr als theriomorpher Schlangengott mit der Königin, sondern schickt nur noch eine Schlange voraus, um sein Kommen anzukündigen.³²

²⁵ Ps.-Call. A 1,6; cf. syr. 1,6. Ausfeld (1907), S. 8f und Weinreich (1911), S. 12f sahen die Aufzählung der verschiedenen Göttergestalten noch als spätere Interpolation, weil diese sich nicht bei Jul. Val. oder in der armenischen Version findet. Das Abweichen der späteren Rezensionen mit Ausnahme von syr. ist jedoch als eine Vereinfachung der ursprünglichen, komplizierteren Version zu sehen; cf. Jouanno (2002), S. 255f; 285 Anm. 79; zur Ursprünglichkeit dieser Version auch Merkelbach (1977), S. 77f; Thiel (1983), S. 171; Jouanno (1998), S. 451; (2002), S. 63. Dafür spricht auch die Möglichkeit, dass diese Variante der Zeugungsgeschichte auf makedonischen Münzen des dritten Jahrhunderts n. Chr. (Dahmen, Plate 23,1-2) sowie den Kontorniaten (Dahmen, Plate 28,4) dargestellt ist; cf. Ross (1962), S. 17f.

²⁶ Cf. id. A 1,6f. Auch wenn am Übergang von Kapitel 1,6 zu 1,7 der Name des Ägypters nicht noch einmal genannt wird, macht der Kommentar am Ende von 1,7 deutlich, dass es sich bei dem Bettgenossen der Olympias nicht um einen wahren Gott, sondern um den Zauberer handelt. Die von Kragl (2006), S. 40 in Bezug auf die Version dieser Passage bei Leo v. Neapel, der das Geschehen im Vergleich zu A zwar stark verkürzt wiedergibt, in der inhaltlichen Aussage aber nicht entscheidend abweicht, gemachte Feststellung, dass eine Ambivalenz vorliege, ob Alexander nun von Ammon oder Nektanebos gezeugt werde, geht also zu weit.

²⁷ Cf. Weinreich (1911), S. 1; Merkelbach (1977), S. 79; Schmelter (1977), S. 171; Huß (1994), S. 131f; Jasnow (1997), S. 101; Koulakiotis (2006), S. 190; Caroli (2007), S. 125f.

²⁸ Cf. Stöcker (1976), S. 85; Merkelbach (1977), S. 79f; (1978b), S. 609; Assmann (1982), S. 31; Braun (2004), S. 44f; Gruen (2011), S. 270.

²⁹ Cf. Merkelbach (1978b), S. 610f; Assmann (1982), S. 32; Koulakiotis (2006), S. 199.

³⁰ Cf. Ps.-Call. A 1,7.

³¹ Cf. id. arm. 13; β 1,7; Jul. Val. 1,7; cf. Jouanno (2002), S. S. 95 Anm. 53; 255f.

³² Cf. id. arm. 12f; β 1,6; Jul. Val. 1,6f; cf. Weinreich (1911), S. 8f.

Die Verwandlung in eine Schlange taucht jedoch noch in einer weiteren Episode des Romans auf: Als Philipp seine Frau verdächtigt, ihn betrogen zu haben, erscheint Nektanebos in Gestalt einer Riesenschlange vor dem Paar, um den König von der Wahrhaftigkeit der Behauptung der Olympias zu überzeugen, sie sei von einem Gott heimgesucht worden.³³ Diese Metamorphose wird auch in den Rezensionen, die den Ägypter nur noch in Göttertravestie und nicht mehr in wirklicher Göttergestalt mit der Königin verkehren lassen, beibehalten.³⁴

Eine verkürzte Version der Verwandlungen des Nektanebos zur Verführung der Olympias findet sich schließlich in der lateinischen Übersetzung des Romans des Leo von Neapel aus dem 10. Jahrhundert.³⁵ Dort verkündet der Ägypter der Königin, dass der Gott sie in Gestalt einer Schlange besuchen und sich dann in einen Menschen mit seinem Antlitz verwandeln werde.³⁶

Die Frage nach der Abstammung Alexanders ist im Roman nicht kohärent behandelt.³⁷ So wird er zwar in der Schilderung seiner Kindheit und anlässlich seines Einzuges in Memphis als Sohn des Nektanebos bezeichnet;³⁸ dennoch wird er auch als Sohn des Gottes Ammon präsentiert: Obwohl Alexander es, nachdem sich Nektanebos ihm ja vor seinem Tode offenbart hat,³⁹ besser wissen müsste, befragt er das Ammonsorakel, ob der Bericht seiner Mutter richtig und er der Sohn des Gottes sei. Dieses bestätigt seine Vermutung durch eine Vision, in der Alexander Ammon in Umarmung mit seiner Mutter sieht.⁴⁰ So bezeichnet er sich selbst als Sohn des Gottes.⁴¹ Es findet sich jedoch auch die doppelte Zuschreibung als Sohn Ammons und Philipps⁴² sowie die alleinige Bezeichnung als Sohn Philipps.⁴³

Corinne Jouanno hat festgestellt, dass auch in dieser Frage die Rezension β dahin tendiert, die menschliche Abkunft Alexanders zu unterstreichen. So wird bereits im ersten Kapitel eine Erörterung der Abstammung des Königs eingefügt, die die Vaterschaft des Nektanebos herausstellt.⁴⁴ In Alexanders Brief an die Perser im zweiten Buch wird seine Selbstbezeichnung als Sohn „des Gottes Ammon und der Königin Olympias“ (θεοῦ Ἀμμωνος

³³ Cf. id. A 1,10.

³⁴ Cf. id. arm. 21; β 1,10; Jul. Val. 1,10; cf. Jouanno (2002), S. 95 Anm. 53; 285 Anm. 79.

³⁵ Zur Datierung siehe Merkelbach (1977), S. 99; Ross (1988), S. 47.

³⁶ Cf. Leo Neapolitanus 1,6f; cf. Ausfeld (1907), S. 33 Anm. 6,1; Kragl (2006), S. 40.

³⁷ Cf. Hoffmann (1907), S. 106; Jouanno (1998), S. 453f; (2002), S. 64; Carney (2006), S. 113; Koulakiotis (2006), S. 200f.

³⁸ Cf. Ps.-Call. 1,14; 22; 34; arm. 33f; 60f; 97; Jul. Val. 1,14; 22; 34.

³⁹ Cf. id. 1,14.

⁴⁰ Cf. id. 1,30; arm. 77. Bei Jul. Val. 1,30 wird der Widerspruch zu 1,7f; 14 durch Eingriffe in den Text zu bereinigen versucht; cf. Ausfeld (1907), S. 45.

⁴¹ Cf. Ps.-Call. A 1,32; 2,21; 3,26; arm. 87; 199; Jul. Val. 1,32; 2,21; 3,26.

⁴² Cf. id. A 1,35; arm. 100; 105; 107; Jul. Val. 1,35.

⁴³ Cf. id. A 1,18; 25; 38; arm. 146; Jul. Val. 1,18; 25; 38.

⁴⁴ Cf. id. β 1,1; cf. Jouanno (2002), S. 281.

καὶ Ὀλυμπιάδος βασιλίδος) zu „Sohn des Königs Philipp und der Königin Olympias“ (υἱὸς Φιλίππου βασιλέως καὶ βασιλίσσης Ὀλυμπιάδος) geändert.⁴⁵ Dagegen steht jedoch die Tatsache, dass gerade β die Verkündigung der göttlichen Abkunft im Heiligtum Ammons dadurch verdeutlicht, dass hier der Gott Alexander seine Vaterschaft nicht nur in visueller Form bestätigt, sondern ihn mit folgenden Worten anspricht: „Kind Alexander, aus meinem Samen bist du gezeugt“ (τέκνον Ἀλέξανδρε, ἐμῆς σπορᾶς πέφυκας).⁴⁶

Obwohl also die Vaterschaft des Gottes Ammon nicht vollständig aus den vorliegenden Texten getilgt ist, wird die angeblich göttliche Zeugung als ein Ehebruch der Olympias mit dem zauberkundigen Ägypter Nektanebos erklärt. Diese uneheliche Abkunft erhält noch weitere Brisanz durch die Darstellung der Königin. Es wird zwar behauptet, Olympias habe erst erkannt, wie sie hintergangen worden sei, als ihr Sohn ihr von der Täuschung des Nektanebos berichtet habe.⁴⁷ Dennoch bietet der Text auch zahlreiche Hinweise, die eine andere Lesart ihrer Rolle im Ehebruch nahelegen.⁴⁸ So sagt Olympias, nachdem ihr der Ägypter vorausgesagt hat, dass der Gott Ammon ihr im Traum erscheinen werde, jenem zu, sie werde ihn in diesem Falle „nicht wie einen Wahrsager oder Magier, sondern wie einen Gott“ (οὐχ ὡς προφήτην ἢ μάγον, ἀλλ’ ὡς θεόν) ehren.⁴⁹ Auf die Verkündigung, dass der Gott tatsächlich in ihr Bett kommen werde, verspricht sie Nektanebos: „Ich werde dich rühmen, als wärst du selbst der Vater des Kindes“ (καυχῆσομαι δέ σε ὡς καὶ πατέρα τοῦ παιδὸς τυγχάνοντα).⁵⁰ Dies hat van Thiel zu der Frage provoziert: „Ist das nun frivol oder naïv?“⁵¹

Auch scheint Nektanebos im Alexanderroman nicht sehr darauf bedacht zu sein, seine Lüsterheit nach der Königin zu verheimlichen. In der Hs. A spricht Olympias den Ägypter schon bei ihrem ersten Zusammentreffen auf den begehrliehen Blick an, den er ihr zuwirft und den sie als „aufdringlich“ (περιέργως) empfindet.⁵² In seiner Beschreibung des Gottes Ammon, der zu Olympias kommen soll, versieht er diesen mit dem Attribut „gehört“ (κεραὸν), welches zwar den Gott richtig beschreibt, aber auch sexuell konnotiert ist.⁵³ In der lateinischen und armenischen Version, sowie in der Rezension β befiehlt er der Königin

⁴⁵ Cf. id. A 2,21; β 2,21; cf. Jouanno (2002), S. 249.

⁴⁶ Id. β 1,30; cf. Merkelbach (1977), S. 114, der jedoch zu vermuten scheint, dass dieses Bekenntnis der ursprünglichere Textbestand sei.

⁴⁷ Cf. Ps.-Call. 1,14; zur Darstellung der Unschuld der Olympias in dieser Szene siehe Jouanno (1995), S. 223f.

⁴⁸ Diese Punkte arbeitet Stöcker (1976), *passim*, heraus, obwohl seine Schlussfolgerung unter seinem Vorzug des Textes der Rezension β vor A leidet.

⁴⁹ Cf. Ps.-Call. A 1,4; cf. Stöcker (1976), S. 91.

⁵⁰ Id. A 1,6; cf. Stöcker (1976), S. 85; Gruen (2011), S. 271.

⁵¹ Thiel (1983), S. 171.

⁵² Ps.-Call. A 1,4; cf. Stöcker (1976), S. 90. Diese Charakterisierung wird in der syr. Version noch verschärft; cf. Stöcker (1976), S. 90.

⁵³ Ps.-Call. A 1,6; cf. Stöcker (1976), S. 92.

sogar, beim Kommen des Gottes die Lampen in ihrem Schlafgemach brennen zu lassen.⁵⁴ Dies überrascht im Angesicht der Beschreibungen vergleichbarer Vorfälle, bei denen die Taten im Schutz der Dunkelheit begangen werden. So betont Josephus in seinem Bericht wie ein gewisser Decius Mundus eine Römerin namens Paulina unter der Behauptung, er sei der Gott Anubis, im Isistempel in Rom verführt habe, dass dies erst nach dem Löschen der Lampen geschehen sei.⁵⁵ Auch Rufinus berichtet, dass sich ein Saturnpriester, der sich in Alexandria unter dem Deckmantel seines Gottes über verheiratete Frauen hergemacht haben soll, vor seiner Tat die Lampen gelöscht habe.⁵⁶ In der Rezension β wird die Königin allerdings nach dem begangenen Ehebruch mit dem folgenden Satz entlastet: „So aber wurde Olympias von Nektanebos mit seiner magischen Fähigkeit verführt“ (οὕτως μὲν ἡ Ὀλυμπιάς ἐπλανᾶτο ὑπὸ τοῦ Νεκτεναβῶ διὰ τῆς μαγικῆς δυνάμεως).⁵⁷ Dahingegen scheint der Königin an dieser Stelle in der Hs. A eine aktivere Rolle beim Ehebruch zugeschrieben zu werden: „So ließ sich Olympias verführen, indem sie mit einem menschlichen Eheschänder verkehrte, als ob er ein Gott sei“ (Οὕτω μὲν ἡ Ὀλυμπιάς ἐπλανᾶτο, ἀνθρωπίνῳ μοιχῶ ὡς θεῷ συνερχομένη).⁵⁸

Die Erotik der Episode wird noch dadurch unterstrichen, dass betont wird, wie angenehm (ἡδέως) es für Olympias sei, mit den verschiedenen Göttergestalten Verkehr zu haben.⁵⁹ In der syrischen Version, die ja als einzige neben der Hs. A die Göttermetamorphosen berichtet, wird die Pikanterie dieser Szene noch durch die Bemerkung gesteigert, dass die Königin sich vor den Verwandlungen der Göttererscheinungen nicht gefürchtet habe, sie habe aber Angst gehabt, „als sie mit jener Schlangengestalt schlief“ (ܐܠܝܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ).⁶⁰

Auch wenn die Zeugungsgeschichte im Alexanderroman tatsächlich auf einer alexandrinischen Kultlegende beruhen mag,⁶¹ so ist sie in der vorliegenden Version doch eine erotische Ehebruchgeschichte, die der göttlichen Abkunft Alexanders widerspricht und ihn zum Sohn eines lüsternen ägyptischen Magiers und der moralisch zumindest verdächtigen Olympias macht.⁶² Es ist jedoch auch deutlich geworden, dass schon in der frühesten vorliegenden Version des Romans die Frage, wessen Sohn Alexander sei, nicht einheitlich beantwortet wird. Ob diese Widersprüchlichkeit auf das Unvermögen des Verfassers

⁵⁴ Id. arm. 12; β 1,6; Jul. Val. 1,6.

⁵⁵ Cf. Ios., *ant. Iud.* 18,3,74; cf. Stöcker (1976), S. 88.

⁵⁶ Cf. Rufin., *hist.* 2,25; cf. Stöcker (1976), S. 88.

⁵⁷ Ps.-Call. β 1,7.

⁵⁸ Id. A 1,7 (Übersetzung in Anlehnung an Stöcker (1976), S. 91).

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Id. syr. 1,7.

⁶¹ So Merkelbach (1977), S. 79-81; Talbert (1978), S. 1642.

⁶² Diese Erkenntnis auch schon bei Merkelbach (1977), S. 81; cf. Asirvatham (2001), S. 103.

zurückgeht, wie Koulakiotis vermutet,⁶³ oder doch zum Konzept des Werkes gehört, muss offen bleiben. Bemerkenswert ist, dass Alexanders Annahme, von göttlicher Abkunft zu sein, durch den Einfluss seiner Mutter erklärt wird.⁶⁴ Dieser Behauptung muss nun nachgegangen werden.

2.4.3. Der Anspruch der Olympias

Es ist bereits deutlich geworden, dass schon Eratosthenes berichtet hat, Olympias habe Alexander erzählt, er sei von einem Gott gezeugt worden.⁶⁵ Diese Behauptung wird der Königin auch bei Pompeius Trogus in der Version Justins zugeschrieben.⁶⁶ Hier findet sich ebenfalls wie im Roman die Verbindung der Schlangenzeugung mit dem Vorwurf des Ehebruchs, der hier Philipp in den Mund gelegt wird. Dieser habe seine Frau verstoßen, als sie ihm offenbart habe, Alexander sei nicht durch ihn, sondern durch eine Riesenschlange gezeugt worden.⁶⁷ Dieser Glaube der Olympias wird jedoch nicht mit einem tatsächlichen Seitensprung der Königin erklärt, sondern damit, dass sie dies nur in der Nacht, in der sie mit Alexander schwanger geworden sei, geträumt habe.⁶⁸ Aus diesem Grund sei Alexander nicht nur zum Ammonium gezogen, „weil er sich eine göttliche Abkunft verschaffen wollte“ (*cupiens originem divinitatis adquirere*), sondern auch weil er begierig war, „seine Mutter von ihrer Schande zu befreien“ (*matrem infamia liberare*).⁶⁹ Daher habe er den Tempelvorstehern durch Boten befohlen, ihn als Sohn des Gottes zu begrüßen, was sie dann auch getan hätten.⁷⁰ Somit kann der Zug zum Ammonheiligtum auch als ein Unternehmen zur Vertuschung eines vermeintlichen Ehebruchs gedeutet werden.

Alexanders Besuch des Ammoniums wird auch in der anonymen Alexandergeschichte des *fragmentum Sabbaiticum* mit der Angabe der Olympias, sie sei im Zusammenhang mit seiner Zeugung von einer Schlange heimgesucht worden, in Verbindung gebracht.⁷¹ Doch ist die Darstellung hier zu knapp, um eine Bewertung auszumachen.

Arrian übergeht dieses Thema interessanter Weise bei seiner Schilderung des Zuges zum Ammonium und bleibt insgesamt an dieser Stelle bezüglich Alexanders eigenen

⁶³ Cf. Koulakiotis (2006), S. 196.

⁶⁴ Cf. Ps.-Call. 1,30.

⁶⁵ Cf. Plut. *Al.* 3,3; siehe Kapitel 2.4.1.

⁶⁶ Cf. Iust. 11,11,3-5; cf. Anson (2003), S. 123.

⁶⁷ Cf. Braun (1952), S. 143.

⁶⁸ Cf. Iust. 12,16,2; cf. Braun (1952), S. 140.

⁶⁹ Id. 11,11,6.

⁷⁰ Cf. *ibid.*

⁷¹ Cf. FGrHist 151,10; von Jacoby (1962), S. 524 als nach 150 n. Chr. eingeordnet.

Vorstellungen über seine Abkunft von Zeus auffallend vage.⁷² Bei seiner abschließenden Bewertung des Königs sieht er sich jedoch gezwungen, diese Frage doch zu behandeln. Dabei lehnt er die Behauptung ab, Alexander habe sich im Angesicht seines nahen Todes in den Euphrat stürzen wollen, damit man glaube, er sei als Gottessohn wieder zu den Göttern zurückgekehrt, muss jedoch eingestehen, dass dieser tatsächlich seine Abkunft von einem Gott abgeleitet habe.⁷³ Dies will er aber dem König nicht als einen schweren Fehler (μέγα ... πλημμέλημα) anrechnen, sondern es vielmehr als eine List (σόφισμα) betrachten, um seine Untertanen zu beeindrucken.⁷⁴ Diese Entschuldigung der als Makel empfundenen göttlichen Ambitionen des Königs findet sich auch bei Plutarch.⁷⁵ Ganz in diesem Sinne überliefert dieser auch einen weiteren Versuch, die Abstammungsfrage Alexanders zu rationalisieren – diesmal mit Bezug auf seine Ausrufung zum Gottessohn im Ammonium. Er berichtet ohne eine eigene Bewertung abzugeben, dass es einige gebe, die glaubten, dass diese Proklamation nur ein Missverständnis gewesen sei. Der Priester habe anstatt ὁ παῖδίον (mein Sohn) aus Unkenntnis des Griechischen ὁ παῖδιος gesagt, was dann „wie Sohn des Zeus“ (ὡς παῖδα Διὸς) verstanden worden sei. Alexander habe sich über diesen Versprecher gefreut.⁷⁶ Plutarch unterlässt es hierbei, sich darüber auszulassen, ob ihn dies dazu veranlasst hätte, an diese Form der göttlichen Abkunft zu glauben.⁷⁷

Die Beschuldigung, Olympias würde fälschlich behaupten, Alexander sei von einem Gott gezeugt worden, fehlt aber auch im Werk Arrians nicht. Diese legt er Kallisthenes in den Mund. Wie oben bereits ausgeführt soll dieser behauptet haben, die Göttlichkeit des Königs hänge nicht von den Lügen der Königsmutter, sondern von ihm selbst ab.⁷⁸ Dies ist eines der zahlreichen Apophthegmata zur göttlichen Abkunft Alexanders, mit der in späteren Werken Teilnehmer des Alexanderzuges charakterisiert werden. Mit ihm kritisiert Arrian nicht nur die Verherrlichung des Königs durch seinen Hofhistoriker und dessen Charakter, sondern beschreibt auch die Geschichte von der göttlichen Zeugung Alexanders als Lüge seiner Mutter. Eine ganz ähnliche Anekdote überliefert Plutarch über Philotas, den er zur Darstellung seines negativen Charakters prahlen lässt:

Was wäre dieser Alexander, wenn es Philotas nicht gäbe, wo Ammon, wo die Schlangen, wenn wir es nicht wollten?

⁷² Cf. Arr., *anab.* 3,3,2; cf. Bosworth (1980), S. 272; Jouanno (1998), S. 448.

⁷³ Cf. *ibid.* 7,27,3; cf. Talbert (1978), S. 1633.

⁷⁴ Cf. *ibid.* 7,29,3; cf. Bosworth (1977), S. 72; (1980), S. 272; Cawkwell (1994), S. 295.

⁷⁵ Cf. Plut., *Al.* 28,6; cf. Bosworth (1977), S. 72.

⁷⁶ Plut., *Al.* 27,9; cf. Callu (1994), S. 275; Asirvatham (2001), S. 106.

⁷⁷ Cf. Asirvatham (2001), S. 106.

⁷⁸ Cf. Arr. *anab.* 4,10,2; cf. Anson (2003), S. 123; siehe Kapitel 2.2.1.

τί δ' Ἀλέξανδρος οὗτος, εἰ μὴ Φιλώτας; ποῦ δ' ὁ Ἄμμων, ποῦ δ' οἱ δράκοντες, ἂν ἡμεῖς μὴ θέλωμεν;⁷⁹

Wie bereits oben gezeigt worden ist, wurde die Frage der Göttlichkeit Alexanders zur Charakterisierung des Anaxarchos, sowie des Kleo, Agis und Choerilos als Schmeichler des Königs verwandt.⁸⁰ Plutarch führt denselben Agis als Beispiel an, wie man so subtil schmeicheln könne, dass es so scheine, als würde man tadeln. Dieser habe sich nämlich bei Alexander darüber beschwert, dass Zeussöhne wie der König selbst, Herakles und Dionysos Schmeichlern geneigt wären.⁸¹

Eine umfangreiche Behandlung des angeblichen Anspruchs der Olympias, von einem Gott geschwängert worden zu sein, findet sich auch in dialogisch geprägten Texten der Kaiserzeit. Auf einem Papyrus aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. ist teilweise ein Dialog, vermutlich ein von einem Schüler niedergeschriebener Übungstext, zur Nachfolge Alexanders überliefert.⁸² Dort murren zwei Makedonen über die Herrschaft Antipaters und kritisieren nach der Rekonstruktion des Textes bei Jacoby seine Einstellung gegenüber „der Göttlichkeit Alexanders“ (ἡ Ἀλεξάνδρου θε<ε>ιότης), wodurch er sich die Makedonen zum Feind machen würde.⁸³ Die Kritiker verstummen jedoch, als der Diadoche selbst die Szene betritt und nun seinerseits Olympias für die Schlagzeugungslegende und womöglich auch für die Apotheose Alexanders tadelt.⁸⁴ Bei ihrem Auftritt bezeichnet er sie ironisch als „Gottesmutter“ (θεομήτορα).⁸⁵ Hier erscheint also das auch aus der *Suda* bekannte Bild Antipaters als dem einzigen der Diadochen, der es für „frevelhaft“ (ἄσεβες) gehalten habe, den verstorbenen König als Gott zu bezeichnen.⁸⁶ Interessant ist die Kritik, die am Anfang des überlieferten Stückes des Dialoges gegen ihn geäußert wird. So behaupten die Sprecher, dass er mit seiner Kritik an der Göttlichkeit Alexanders gegen den allgemeinen Konsens der Makedonen, wie der verstorbene König zu betrachten sei, verstoße.

Im Werk des Dion Chrysostomos wird nun die Frage der Gottessohnschaft Alexanders wieder mit dem Motiv des Seitensprungs verbunden. So lässt er den Philosophen Diogenes den König als Bastard (ὑποβολιμαῖον) bezeichnen, weil ja Olympias behaupte, er sei nicht von Philipp, sondern „von einer Schlange, Ammon, oder irgendeinem Gott, Mensch oder wildem Tier“ (ἐκ δράκοντος ἢ Ἄμμωνος ἢ οὐκ οἶδα ὅτου ποτὲ θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ θηρίων) gezeugt

⁷⁹ Plut., *de Alex. fort.* 2,7,339F

⁸⁰ Siehe Kapitel 2.2.2; 2.2.3.

⁸¹ Cf. Plut., *quomodo adulator ab amico internoscatur* 18,60B-C; cf. Touloumakos (2006), S. 118.

⁸² Cf. Cribiore (1996), S. 260.

⁸³ FGrHist 153 F IV,II,4.

⁸⁴ Cf. FGrHist 153 F IV,III,20-22; der Text weist jedoch einige Lücken auf.

⁸⁵ Ibid. IV,IV,24f; cf. Baynham (1998b), S. 111; Koulakiotis (2006), S. 200 Anm. 861.

⁸⁶ *Suda* s.v. Ἀντίπατρος; cf. Gleixner (1961), S. 29; Habicht (1970), S. 221; Engels (1989), S. 284.

worden.⁸⁷ Als Alexander ihn daraufhin fragt, ob er die Behauptung seiner Mutter für wahr oder falsch halte, antwortet der Philosoph, dass Alexander wohl als Sohn des Zeus bezeichnet werden könne, wenn er „weise, mannhaft und kundig in der königlichen Kunst des Zeus“ sei (σώφρων καὶ ἀνδρεῖος καὶ τὴν τοῦ Διὸς ἐπιστάμενος τέχνην τὴν βασιλικήν), wie ja Homer gesagt habe, dass Zeus der Vater aller edlen Männer sei.⁸⁸ Hier wird der Philosoph wieder als dem König überlegen gezeigt, indem er seine auf die Zeugung fixierte Vorstellung seiner göttlichen Abkunft mit einer philosophischen Vorstellung der Göttlichkeit übertrumpft. Eine ganz ähnliche Meinung über die göttliche Herkunft findet sich auch bei Plutarch. Dieser erklärt sich Alexanders Glaube an seine göttliche Abstammung damit, dass der König gemeint habe, dass „der Gott zwar der gemeinsame Vater aller Menschen sei, die Besten aber zu seinen Eigenen mache“ (πάντων μὲν ὄντα κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα τὸν θεόν, ἰδίους δὲ ποιούμενον ἑαυτοῦ τοὺς ἀρίστους).⁸⁹ Damit soll jedoch der Glaube des Königs an seine göttliche Abkunft nicht kritisiert, sondern vielmehr philosophisch rehabilitiert und dadurch aufgelöst werden. Diese Entschuldigung Alexanders findet sich auch im Werk des Maximus von Tyros. So führt er die Meinung an, dass die homerische Bezeichnung des Zeus als Vater der Menschen und Götter der Grund dafür gewesen sei, dass Alexander es akzeptiert habe, von Ammon als Sohn bezeichnet zu werden.⁹⁰ In einer anderen Erörterung bringt er jedoch gerade diese angebliche Abstammung Alexanders als Beispiel dafür, dass irdisches Streben nicht glücklich mache:

Ihm genügte nicht, dass Dareios floh, dass Ägypten eingenommen worden war, nicht sein Vater Ammon, nicht das eroberte Babylon.

Οὐκ ἐξήρκεσεν δ' αὐτῷ οὐ Δαρεῖος φεύγων, οὐκ Αἴγυπτος ληφθεῖσα, οὐκ Ἄμμων πατήρ, οὐ Βαβυλὼν ἀλοῦσα.⁹¹

In einer weiteren Erörterung wird diese Unersättlichkeit Alexanders wieder der Genügsamkeit des Kynikers Diogenes gegenübergestellt.⁹²

Eine Konfrontation zwischen Diogenes und Alexander findet sich schließlich auch in den *Totengesprächen* Lukians. Dort muss der König dem Philosophen gegenüber einräumen, dass er von Olympias und den Ammonpriestern über seine göttliche Abkunft getäuscht worden sei: Wäre er nicht der Sohn Philipps, sondern der des Gottes, wäre er jetzt nicht im Totenreich.⁹³

⁸⁷ Cf. Dio Chrys. 4,18-20; cf. Koulakiotis (2006), S. 155 Anm. 63.

⁸⁸ Ibid. 20-22; cf. Hom., *Il.* 1,544; 4,68; et al.: πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

⁸⁹ Plut., *Al.* 27; cf. id., *apophthegmata regum* 180D; cf. Jouanno (1998), S. 448; Asirvatham (2001), S. 106.

⁹⁰ Cf. Max. Tyr. 41,1.

⁹¹ Id. 29,2.

⁹² Cf. id. 32,9; cf. Stoneman (2003), S. 330.

⁹³ Cf. Lukian. *dialogi mortuorum* 13,1; cf. Braun (2004), S. 40.

Aber auch das Motiv der List taucht wieder auf, indem Diogenes Alexander vorhält, dass es ihm bei seinen Eroberungen nützlich gewesen sei, für göttlich gehalten zu werden.⁹⁴ Lukian setzt hier die Frage der göttlichen Abkunft ein, um die Überlegenheit des Kynikers über den König zu verdeutlichen. Auf die gleiche Weise lässt er auch den Kyniker Menippos die Wahrsager Amphilochos und Trophonios wegen ihrer Vergöttlichung verspotten.⁹⁵

Doch der Philosoph ist nicht der einzige, der Alexander in der lukianischen Unterwelt wegen seiner angeblichen Abkunft von einem Gott angreift. So versucht Hannibal seine Taten gegenüber dem König dadurch herauszustellen, dass er angibt, diese begangen zu haben, ohne sich „Sohn Ammons zu nennen“ (Ἀμμωνος υἱὸς ὀνομαζόμενος), ohne „vorzugeben, ein Gott zu sein“ (θεὸς εἶναι προσποιούμενος), oder „die Träume der Mutter vorzutragen“ (ἐνύπνια τῆς μητρὸς διεξίών).⁹⁶ Hier wird der Glaube an Alexanders göttliche Zeugung also wieder mit einem Traum der Olympias erklärt. Schließlich trifft Alexander auch auf seinen Vater. Gegen dessen Vorwurf, er habe ihn verleugnet, bringt er das bereits bekannte Argument vor, dass es ihm bei seinen Eroberungen hilfreich gewesen sei, auf die Behauptungen der Orakelpriester zu hören.⁹⁷ Damit spricht Lukian einen weiteren Vorwurf an, der Alexander in Bezug auf seine angebliche Abkunft von Ammon gemacht wurde: Er habe seinen Vater verleugnet und seine Mutter verleumdete.

2.4.4. Die verleumdete Mutter und der verleugnete Vater

In seiner Schilderung der Berichte über Alexanders Zeugung setzt Plutarch der Behauptung des Eratosthenes, dass Olympias ihrem Sohn seine göttliche Abkunft eröffnet habe, die Ansicht gegenüber, die Königin habe sich darüber beschwert, dass Alexander sie bei Hera verleumden würde.⁹⁸ Laut Aulus Gellius habe sich diese Anekdote in vielen Werken über Alexanders Taten sowie in einem Werk Varros mit dem Titel *Orestes vel de insania* gefunden.⁹⁹ Er selbst äußert sich positiv darüber, dass Olympias, die er als klug und einsichtsvoll charakterisiert, der „lügnhaften“ bzw. „eitlen Ansicht“ (*opinionem vanam*) ihres Sohnes, von Jupiter gezeugt worden zu sein, Einhalt geboten habe.¹⁰⁰ Zwar nimmt Ailios Theon aus Alexandria dieses Apophthegma als Beispiel für eine Chrie in Form eines „Scherzes“ (χαριεντισμὸν) in seine *progymnasmata* auf,¹⁰¹ worin ihm Nikolaos Rhetor

⁹⁴ Cf. *ibid*; cf. Bosworth (1977), S. 72.

⁹⁵ Cf. *ibid.* 10.

⁹⁶ Id. 25,2; cf. Baldwin (1990), S. 54; Asirvatham (2001), S. 96.

⁹⁷ Cf. *id.* 12,1.

⁹⁸ Cf. Plut., *Al.* 3,4.

⁹⁹ Cf. Gell. 13,4; cf. Ortmann (1988), S. 857f; Carney (2006), S. 119.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Cf. Theon, *prog.* 99.

folgt,¹⁰² und auch Gellius lobt den freundlichen Ton, mit dem Olympias ihren Sohn ermahnt habe.¹⁰³ Die Anekdote transportiert jedoch ein sehr negatives Bild Alexanders. Sie zeigt ihn als jemanden, der aus Ruhmsucht bereit ist, seine eigene Mutter vor den Göttern zu verleumden. Ihm mangelt es an der nötigen Ehrfurcht vor seinen Eltern.

Es ist im vorangehenden Abschnitt bereits deutlich geworden, dass in der Frage seiner angeblichen göttlichen Abkunft Alexander nicht nur ein Fehlverhalten gegenüber seiner Mutter, sondern auch gegenüber seinem Vater vorgeworfen wurde. Bei Valerius Maximus, der den König an die erste Stelle seiner nichtrömischen Beispiele für „Hochmut und Zügellosigkeit“ (*superbia et impotentia*) setzt, wird die Verleugnung seines Vaters durch die Behauptung, der Sohn Ammons zu sein, vor der Annahme persischer Sitten und der Beanspruchung einer göttlichen Stellung als erste Stufe seiner Maßlosigkeit genannt.¹⁰⁴ In den Reden bei Curtius Rufus wird diese Anschuldigung von Alexanders makedonischen Gegnern für ihre Feindschaft gegenüber dem König vorgebracht.¹⁰⁵ Bei Plutarch wird dieser Vorwurf Kleitos in den Mund gelegt.¹⁰⁶

Schließlich fand diese Anschuldigung auch Eingang in die Reden der zweiten Sophistik: Dion von Prusa verbindet die Frage der Gottessohnschaft Alexanders mit seinem Verhalten gegenüber seinen Eltern, um Kritik am König zu üben. So wird unter den Beispielen von Situationen, in denen Alexander sich hätte zügeln müssen, auch genannt, dass er seine „sterblichen und wahren Eltern verachtete“ (ὕπερορῶν τοὺς θνητοὺς τε καὶ ἀληθεῖς γονέας).¹⁰⁷ Deutlicher wird Favorinus von Arles, der als Beispiel für die „dreisten Taten“ (τολμηρὰ) des Königs das Folgende anführt: „Er ertrug es nicht, als Sohn Philipps bezeichnet zu werden, er behauptete fälschlich, der Sohn des Zeus zu sein.“ (οὐκ ἔφερεν υἱὸς Φιλίππου λεγόμενος, τοῦ Διὸς κατεψεύδετο).¹⁰⁸ In diese Tradition ist nun auch das bereits angesprochene Zusammentreffen von Alexander und Philipp bei Lukian einzuordnen.¹⁰⁹ Die angebliche Abkunft von Ammon wird dabei als Anmaßung betrachtet, durch die Alexander sich auch an seinen Eltern vergangen habe. Damit wird die behauptete Gottessohnschaft wieder zur negativen Bewertung des Königs benutzt.

¹⁰² Cf. Nicolaus Rhetor, *prog.* 21; cf. Stegemann (1936), col. 431.

¹⁰³ Cf. Gell. 13.4.

¹⁰⁴ Cf. Val. Max. 9,5,ext.1; Weber (1909), S. 57; Spencer (2010), S. 184; ausführlich zu dieser Passage Wardle (2005), S. 154-157.

¹⁰⁵ Philotas mit Bezug auf Hegelochos: Curt. 6,11,23; cf. 6,9,18; 10,28; 11,5; cf. Rubensohn (1970), S. 417f; Baynham (1998a), S. 178; Hermolaos: Curt. 8,7,13; cf. 8,8,14; cf. Atkinson (1980), S. 346.

¹⁰⁶ Cf. Plut., *Al.* 50,11; cf. Asirvatham (2010), S. 202; Bei Curtius Rufus (8,1,42) macht sich Kleitos zwar auch über die Ammonssohnschaft lustig, der direkte Verweis auf Philipp fehlt hier jedoch; cf. Hamilton (1999), S. 142.

¹⁰⁷ Cf. Dion. Chrys. 1,7; cf. Weber (1909), S. 73; cf. 32,95.

¹⁰⁸ Cf. Favorinos, *de fortuna* (=Dion. Chrys. 64) 19f; cf. Nuffelen (2002), S. 278.

¹⁰⁹ Siehe Kapitel 2.4.3.

Die bisherigen Abschnitte haben gezeigt, dass die Erzählung, Alexander der Große sei von einem Gott gezeugt worden, breit rezipiert und zur Darstellung, insbesondere zur negativen Charakterisierung des Königs benutzt worden ist. Ein weiterer Beleg für die Bekanntheit dieser Episode ist die Tatsache, dass diese göttliche Zeugung auch auf prominente Römer wie Scipio und Augustus übertragen worden ist.

2.4.5. Scipio, Augustus und die Dichtung

Titus Livius berichtet, dass es über Scipio Africanus die Behauptung gäbe, er sei „durch den Beischlaf mit einer Riesenschlange empfangen worden“ (*anguis immanis concubitu conceptum*).¹¹⁰ Der Geschichtsschreiber bringt diese Erzählung mit dem ähnlichen Bericht über die Zeugung Alexanders zusammen und bewertet beide als „gleich an Gehaltlosigkeit und Erdichtung“ (*vanitate et fabula parem*).¹¹¹ Auch Aulus Gellius berichtet, dass es über die Mutter Scipios dieselbe Geschichte gäbe, wie über Olympias. Hierbei beruft er sich auf die Schriftsteller C. Oppius und Iulius Hyginus, die wie Livius in augusteischer Zeit bzw. in der Zeit der Bürgerkriege geschrieben haben.¹¹² Bei Sueton ist es nicht Scipio sondern Augustus, dessen Mutter von einer Schlange heimgesucht wird.¹¹³ Dieses habe er bei Asklepiades von Mendes, einem weiteren Zeitgenossen des ersten Prinzeps, gelesen.¹¹⁴ Diese Häufung augusteischer Autoren lässt die Vermutung zu, dass die Schlangengeschichte erst zur Lebenszeit des ersten Prinzeps von Alexander auf prominente Römer transferiert wurde. So wurde diese Form der göttlichen Zeugung wahrscheinlich zuerst Augustus zugeschrieben und von diesem dann auf Scipio übertragen.¹¹⁵ Für die Prominenz der Zeugungslegende Alexanders in augusteischer Zeit spricht auch die Erwähnung der Verwandlung Ammons in eine Schlange in einem Epigramm auf einen gewissen Euagoras, das Antipater von Thessalonike zugeschrieben wird,¹¹⁶ der ebenfalls ein Zeitgenosse des ersten Prinzeps war:¹¹⁷

Du warst ein Rinderhirte, Phoibos, Poseidon ein Gaul, ein Schwan Zeus, der berühmte Ammon aber eine Schlange (jene bei einer jungen Frau, du aber als Liebhaber eines Knaben), um euch zu verbergen: Denn ihr seid nicht Liebhaber von Überzeugung, sondern von Gewalt.

¹¹⁰ Liv. 26,19,7; cf. Sil. 13,643f; Quint., *inst.* 2,4,19; Cass. Dio 16,39; *vir. ill.* 49,1; cf. Spencer (2002), S. 179; Kühnen (2005), S. 154f; Ogden (2009), S. 137f.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Cf. Ogden (2009), S. 138f.

¹¹³ Cf. Suet., *Aug.* 94,4; cf. Cass. Dio 45,1,2; cf. Talbert (1978), S. 1634; Spencer (2002), S. 179f; Kühnen (2005), S. 154f.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*; cf. Ogden (2009), S. 140.

¹¹⁵ Cf. Ogden (2009), S. 141.

¹¹⁶ Cf. Weinreich (1911), S. 12.

¹¹⁷ Zur zeitlichen Einordnung Antipaters siehe Cichorius (1922), S. 325-332; Gow (1966), S. 5.

Βουκόλος ἔπλεο, Φοῖβε, Ποσειδάων δὲ καβάλλης,
 κύκνος Ζεύς, Ἄμμων δ' ὠμφιβόητος ὄφις
 (χοῖ μὲν ἐπ' ἠιθέας, σὺ δὲ παιδικός), ὄφρα λάθοιτε·
 ἐστὲ γὰρ οὐ πειθοῦς εὐνέται, ἀλλὰ βίης.¹¹⁸

Der wohlhabende Euagoras, so Antipater weiter, habe es dagegen nicht nötig, Täuschung anzuwenden, um Liebhaber beiderlei Geschlechts für sich zu gewinnen.¹¹⁹ Der Ehebruch der Olympias mit Ammon in Form einer Schlange wird hiermit mythischen Erzählungen wie der Verführung Ledas durch Zeus zur Seite gestellt. Der Gewalt und Täuschung der Olympier, die auf solche Mittel zurückgreifen, um ihr Ziel zu erlangen, wird der Wohlstand des Euagoras gegenübergestellt, der auf so etwas nicht angewiesen sei und in diesem Punkt sogar Götter übertreffe. Es ist jedoch nicht klar, ob die Herausstellung der pekuniären Reize wirklich als Lobreisung zu deuten ist oder ob damit auf eine Unfähigkeit des Euagoras, durch körperliche oder charakterliche Vorzüge zu bestechen, angespielt werden soll.

Eine weitere Übertragung der Schlangenzeugungslegende auf einen römischen Kaiser findet sich noch in der Spätantike. In der *epitome de Caesaribus* wird Galerius vorgeworfen, er habe behauptet, seine Mutter habe ihn „nach Art der Olympias“ (*more Olympiadis*) durch Verkehr mit einer Schlange empfangen.¹²⁰ Hierbei scheint der Autor die bei Laktanz überlieferte Abstammung des Kaisers von Mars gegen die über Alexander berichtete Legende eingetauscht zu haben.¹²¹ Dies könnte zur weiteren Diffamierung geschehen sein, indem Galerius in dieser Version unterstellt wird, er hätte sich nicht an den mythischen Gründer Roms, sondern an einen makedonischen König, der aus der Verbindung seiner Mutter mit einer Schlange hervorgegangen sein soll, anlehnen wollen. Die Gleichstellung der Zeugung Alexanders mit der des Augustus findet sich schließlich auch bei Sidonius Apollinaris:

*Der große Alexander und Augustus, so meint man, haben sich Phoebus und Jupiter
 (als Väter) zugeteilt, nachdem sie von einem Gott als Schlange gezeugt worden waren.
 magnus Alexander nec non Augustus habentur
 concepti serpente deo Phoebumque Iovemque
 divisere sibi.*¹²²

Dabei widerspricht er dieser Legende nicht, sondern behauptet vielmehr, dass die Vorzeichen der Herrschaft des mit diesem Gedicht geehrten Kaisers Anthemius noch bedeutsamer

¹¹⁸ *Anth. Gr.* 9,241; cf. Weinreich (1911), S. 12.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*

¹²⁰ Cf. Aur. Vict., *epit. Caes.* 40,17; cf. Landolfus Sagax, *additamenta ad Pauli Historiam Romanam* 11,172.

¹²¹ Cf. Lact., *mort. pers.* 9,9; cf. Schlumberger (1974), S. 192.

¹²² Sidon., *carm.* 2,121-123; cf. Christensen (1909), S. 108; Wirth (1993), S. 54.

gewesen seien.¹²³ Bereits einige Verse zuvor nennt er Alexander „Schlangengeburt“ (*draconigenae*), während er behauptet, dass Babylon mehr Angst vor Anthemius als vor dem Makedonen habe.¹²⁴ In einem weiteren Gedicht bezeichnet er Alexander als „Kind des garamantischen Donnerers“ (*prolem Garamantici Tonantis*), des Ammon, „der durch den Blitz seines Vaters in Bewegung versetzt worden war“ (*paterno actum fulmine*).¹²⁵ Diese Aufnahme der Zeugungslegende bei einem christlichen Autor mag überraschen, besonders wenn man sie den bis jetzt betrachteten, negativen Bewertungen dieser Geschichte in der heidnischen Literatur gegenüberstellt. Es ist daher nachzuprüfen, ob Sidonius mit dieser Darstellung in einer dichterischen Tradition steht.¹²⁶ So findet sich eine Anspielung auf die göttliche Zeugung ebenfalls in dem oben angeführten Epigramm Antipaters. Auch Ovid bezeichnet Alexander als „Sohn des gehörnten Jupiter“ (*cornigero de Iove natus*).¹²⁷ Diese Benennung steht bei ihm jedoch in einem deutlichen Widerspruch zu ihrem Kontext, in dem dem Adressaten des Gedichtes gewünscht wird, dass er wie Alexander an vergiftetem Wein sterben möge.¹²⁸ Hiermit wird also der frühe Tod des Königs seiner angeblichen göttlichen Abkunft gegenübergestellt. Diese Kontrastierung findet sich auch bei Statius:

*So bedrückt Babylon den Sohn des nasamonischen Donnerers nach seinem Blitze
tragendem Auf- und Untergang mit einem engen Grab.*

*sic natum Nasamonii Tonantis
post ortus obitusque fulminatos
angusto Babylon premit sepulchro;*¹²⁹

Im *carmen de bello Actiaco*, welches in die frühe Kaiserzeit datiert wird,¹³⁰ wird dagegen von Alexander gesagt, es sei ihm zuteil geworden, „die Gemächer der Götter zu betreten“ (*tha[l]amos in[t]r[a]re d[e]orum*).¹³¹ Der Zusammenhang und die Intention dieser Behauptung sind anhand des fragmentarischen Zustandes dieser Textstelle jedoch nicht mehr zu deuten.¹³²

¹²³ Cf. *ibid.* 102-131; cf. Portmann (1988), S. 329. Zu heidnischen Elementen bei Sidonius siehe auch Kaufmann (1995), S. 81.

¹²⁴ Cf. *ibid.* 80.

¹²⁵ *Id.*, *carm.* 9,50; 52f.

¹²⁶ Cf. Christensen (1909), S. 108.

¹²⁷ *Ov.*, *Ib.* 296; cf. Weber (1909), S. 51.

¹²⁸ Cf. Christensen (1909), S. 120.

¹²⁹ *Stat.*, *silv.* 2,7,93-95; cf. Christensen (1909), S. 119f.

¹³⁰ Cf. Benario (1983), S. 1656f.

¹³¹ *P.Herc.* 817,3,3.

¹³² Zu verschiedenen Interpretationen dieser Textstelle siehe Kraggerud (1990), S. 85-88.

Näher an Ovid ist wieder der christliche Autor Gregor von Nazianz, der Alexander als „Schlangengeburt“ (δρακοντιάδη) anspricht, den der Wein zugrunde gerichtet habe.¹³³ Silius Italicus, der auch Scipio selbst von Jupiter in Schlangengestalt abstammen lässt,¹³⁴ lässt den Römer Alexander als „äußerst wahres Kind des libyschen Ammon“ (*Libyci certissima proles Hammonis*) begrüßen.¹³⁵ Das Zusammentreffen zwischen dem römischen Feldherrn und dem makedonischen König, das den Anlass für diese Begrüßung gibt, findet jedoch bezeichnender Weise im Zuge einer Totenbeschwörung statt. Schließlich ist auch ein kaiserzeitliches Grabepigramm aus Alexandria erhalten, das angibt, dass Alexander von Ammon gezeugt worden ist, „nachdem er sich in Schlangengestalt versetzt hatte“ (θέμενος εἰς ὄφιν μορφήν).¹³⁶ Doch auch hier ist die Stoßrichtung dieser Erwähnung des Königs der Trost, dass selbst die Söhne von Göttern sterben mussten.¹³⁷ In den Katakomben an der Via Latina in Rom ist die Darstellung einer Frau mit einer Schlange aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. erhalten, die als Olympias identifiziert worden ist.¹³⁸ Auch dies wäre eine Anspielung auf die göttliche Zeugung in einem Bestattungskontext.

Es bleibt festzuhalten, dass Alexander in der Dichtung zwar als Sohn eines Gottes bezeichnet wird, zumeist jedoch um die angeblich göttliche Zeugung des König in einem Paradoxon seinem Tod gegenüberzustellen.¹³⁹ Diese doppelbödig Darstellung Alexanders als Gottessohn weicht damit von der Präsentation des Königs bei Sidonius ab. Bei diesem wird ähnlich wie bei Antipater die göttliche Zeugung des Königs im Zusammenhang mit der Hervorhebung des Adressaten des Gedichtes benutzt. Daher ist eine weitere literarische Tradition zu untersuchen, der Sidonius neben der Dichtung verpflichtet ist: die Panegyrik. Es sei daran erinnert, dass auch Theokrit in seinem Panegyrikos auf Ptolemaios II. Alexander als Gott im Olymp gezeigt hat.¹⁴⁰ So ist zu untersuchen, in welcher Weise die Göttlichkeit des Königs in der Panegyrik der Spätantike rezipiert worden ist.

¹³³ Greg. Naz., *carm.* 1,2,15,91f; cf. Wirth (1993), S. 64.

¹³⁴ Cf. Sil. 13,643f; cf. Borzsák (1982), S. 170f Kühnen (2005), S. 154f.

¹³⁵ Ibid. 13,767f; cf. Christensen (1909), S. 108; Borzsák (1982), S. 165f.

¹³⁶ Peek I, 1935,28; cf. Bernand (1969), S. 285f.

¹³⁷ Cf. Wrede (1981), S. 52.

¹³⁸ So Ruggini (1965), S. 17; Klein (2006), S. 198; unentschieden in dieser Frage Simon (1964), S. 329; eine andere Interpretation bei Bargebuhr (1991), S. 39-47.

¹³⁹ Eine andere Darstellung wäre höchstens im fragmentarischen *carmen de bello Actiaco* zu vermuten.

¹⁴⁰ Siehe Kapitel 1.1.2.

2.5. Die spätantike Rhetorik und Kaiser Julian

Alexander der Große fand weithin Eingang in die Reden der spätantiken, nichtchristlichen Panegyriker.¹ Er wird jedoch auch in den rhetorischen Fachbüchern dieser Epoche erwähnt. Es soll nun zuerst geprüft werden, wie diese mit der angeblichen Gottessohnschaft des Königs umgehen, bevor eine Betrachtung der eigentlichen Reden folgt.

2.5.1. Menander Rhetor und Sopatros

Bei dem spätantiken Autor Menander Rhetor findet sich die Bezeichnung Alexanders des Großen als Zeussohn in der zweiten, unter seinem Namen überlieferten Abhandlung zur Epideiktik, in einer Beschreibung der Stadt Alexandria Troas, welche er als Beispiel für ein Enkomion auf eine Polis anführt:²

...Alexander aber, von dem man meinte, er sei weder Herakles unterlegen noch schlechter als Dionysos, der als wirklicher Sohn des Zeus allein mit seiner Hand den allergrößten Teil der bewohnten Welt erobert hatte, errichtete diesen Ort, weil er ihn für den geeignetsten hielt, nachdem er eine äußerst große, ihm gleichnamige Stadt geplant hatte, zu dieser, unseren Stadt.

Ἀλέξανδρος δὲ [...], ὁ μὴδὲ Ἡρακλέους λειπόμενος μὴδὲ Διονύσου νομισθεὶς εἶναι χείρων, ὁ τῆς οἰκουμένης τὸ μέγιστον καὶ πλεῖστον μέρος μιᾷ χειρὶ Διὸς παῖς ὄντως χειρωσάμενος, ἐπιτηδειότατον τοῦτον χῶρον ὑπολαβὼν, μεγίστην πόλιν καὶ ὁμώνυμον αὐτῷ κατασκευάσας, εἰς ταύτην τὴν ἡμετέραν ἤγειρε.³

Die Bezeichnung des Königs als Zeussohn mag damit zusammenhängen, dass diese Benennung auch eine Rolle in einem städtischen Kult für Alexander gespielt haben mag,⁴ sie wird jedoch auch zur Lobpreisung des Gründers und damit zur Lobpreisung der Stadt eingesetzt.

Eine andere Benutzung des Themas der Gottessohnschaft des Königs zeigt sich hingegen bei Sopatros, einem Autor einer Sammlung von Streitfällen zur Rhetorikausbildung.⁵ Dort wird eine Nennung der angeblichen Gottessohnschaft zur Kritik am König verwendet. In einer fiktiven Verteidigung des Demosthenes gegen die Behauptung, er habe Alexander einen vom athenischen Volk verliehenen Kranz nach der Zerstörung Thebens nicht überreicht, macht der

¹ Cf. Klein (2006), *passim*.

² Siehe Kapitel 1.2.1.

³ Menander Rhetor 2,388,6-12; cf. 2,429,1.

⁴ Siehe Kap. 1,2,1.

⁵ Zur problematischen Datierung dieses Autors siehe Russel (1983), S. 7 Anm. 23.

Autor deutlich, dass sich die Argumentation des Redners auch gegen den König richten müsse. Dies dürfe jedoch wegen der Macht Alexanders nicht offen geschehen.⁶ In diesem Sinne muss die Behauptung, man habe ihn als Zeussohn bezeichnet, als Mittel zur verdeckten Kritik an dem König beurteilt werden. Alexander habe sich durch die Zerstörung Thebens der angemessenen göttlichen Abkunft, wie auch der griechischen Bildung, die er durch Aristoteles genossen habe, als unwürdig erwiesen.⁷

2.5.2. Libanios, Themistios und Himerios

In seiner epideiktischen Rede auf seine Heimat Antiochia aus dem Jahre 356 n. Chr.⁸ beschreibt Libanios Alexander den Großen als einen der Gründer der Stadt wie es Menander in seinem Traktat empfiehlt:⁹

...und so zählte er für uns zu den Gründern, er, der für einen Sohn des Zeus galt und durch seine Taten diesem Glauben Geltung verschaffte.

...καὶ τελῶν ἡμῖν εἰς οἰκιστὰς ὁ τοῦ Διὸς παῖς λεγόμενός τε καὶ πιστωσάμενος τοῖς ἔργοις τὴν φήμην αὐτὸς...¹⁰

Die Behauptung, der König sei ein Sohn des Zeus gewesen, wird dabei jedoch durch die Konstruktion mit λεγόμενός abgeschwächt.¹¹ Auch die Hinzufügung, dass Alexander diesen Ruf durch seine Handlungen bestätigt habe, hebt diese Einschränkung nicht völlig auf. Eine ähnlich ambivalente Äußerung des Rhetors zur göttlichen Abkunft des Königs findet sich auch in einer Rede, die Libanios an Anaxentios, einen seiner Schüler, richtet und die bezeichnender Weise das Städtelob thematisiert.¹² Hier nennt er ihn „Alexander, Sohn Philipps, wenn er es in der Tat möchte, Sohn des Zeus“ (Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου [...] ἢ, εἰ βούλει γε, ὁ τοῦ Διός).¹³ Dies erinnert an das Demosthenes zugeschriebene Zugeständnis an Alexander, „er möge Sohn des Zeus sein und auch des Poseidon sein, wenn er das wünsche“ (καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος εἶ[ναι εἰ βούλ]οιτο).¹⁴ Eine ähnliche Gegenüberstellung des irdischen und göttlichen Vaters des Königs ist auch in einem Brief des Libanios an Atarbios, den damaligen Statthalter in Makedonien, erhalten:

⁶ Cf. Sopater, *quaestionum divisio* 35,1.

⁷ Cf. *ibid.* 35,7.

⁸ Zur Datierung siehe Petit (1981), *passim*.

⁹ Siehe Kapitel 1.2.2.

¹⁰ Lib., *or.* 11,77 (Übersetzung Fatouros/Krischer (1992), S. 32).

¹¹ Cf. Fatouros/Krischer (1992), S. 109f).

¹² Cf. Petit (1981), S. 141.

¹³ Lib., *or.* 55,13.

¹⁴ Hyp. 5,31 (=Kotsidu, Nr. 6[L]) (Übersetzung Kotsidu (2000), S. 28); siehe Kapitel 2.1.3.

Die Erde ist es wert, glücklich zu sein, die den großen Alexander hervorgebracht hat, der stärker als sein Vater war, falls dieser der Sohn Philipps war, nicht unwürdig seines Vaters, falls dieser in der Tat der Sohn des Zeus war.

ἔστι δὲ εὖ πάσχειν ἀξία γῆ τὸν μέγαν ἐνεγκοῦσα Ἀλέξανδρον κρείττω μὲν τοῦ πατρός, εἰ δὴ οὗτος Φιλίππου, οὐκ ἀνάξιον δὲ τοῦ πατρός, εἰ δὴ οὗτος γε τοῦ Διός.¹⁵

Hier wird, um Makedonien und den dortigen Statthalter zu verherrlichen, mit dem Gedanken gespielt, dass Alexanders Taten ihn zum würdigen Sohn eines Gottes gemacht hätten.¹⁶ Weil dieses Land einen so berühmten Mann hervorgebracht hat, ist es auch würdig, die Statthalterschaft des Atarbios zu genießen. Das Bekenntnis zur göttlichen Abkunft des Königs wird jedoch durch den Konditionalsatz eingeschränkt.

Im Werk des Rhetors findet sich schließlich auch wie bei Sopatros eine Verbindung der angeblichen Gottessohnschaft Alexanders mit der Zerstörung Thebens. In seiner Rede, die er nach einem Aufstand in Antiochia im Jahre 387 n. Chr. an den Kaiser Theodosius richtete,¹⁷ preist er dessen Milde gegenüber seiner Heimatstadt, wodurch er Alexander übertreffe, der ja Theben vernichtet habe.¹⁸ Der König wird dabei als der, „der meinte, er sei das Kind des Zeus“ (τὸν τοῦ Διὸς παῖδα δόξαντα εἶναι), apostrophiert.¹⁹ Die Erwähnung der angeblichen Abkunft Alexanders von einem Gott scheint hier wie bei Sopatros zur negativen Charakterisierung des Königs verwendet zu sein. Die Behauptung, er habe an seine göttliche Abkunft geglaubt, unterstreicht die Kritik an Alexanders Härte gegen Theben. Dadurch wird die Milde des Kaisers gegenüber Antiochia weiter herausgestellt. Dem grausamen König, der sich fälschlich für einen Gottessohn hält, stellt Libanios das Ideal des milden Herrschers gegenüber, der „wirklich den Göttern gleich“ (θεοῖς ἴσος ὄντως) und „von Zeus genährt“ (διοτροφῆς) sei.²⁰

Ein ähnlicher Umgang mit der angeblichen Gottessohnschaft Alexanders wie im Werk des Libanios findet sich auch bei seinem Zeitgenossen Themistios. In der Rede, die er 376 n. Chr. bei seinem Besuch Roms vor dem Senat und vermutlich auch vor Kaiser Gratian selbst gehalten hat,²¹ bringt er diesen mit Alexander und Herakles in Verbindung:

Nichts stand, wie ich meine, dem entgegen, Philipp die Zeugung Alexanders zuzuschreiben oder Amphitryon die des Herakles. Deren Taten aber offenbaren, dass

¹⁵ Id., *ep.* 1229,2; cf. Fatouros/Krischer (1992), S. 110.

¹⁶ Zu Atarbios siehe Bradbury (2004), S. 233.

¹⁷ Anlass für den Aufstand in Antiochia war eine Sondersteuer des Kaisers; cf. Demandt (1998), S. 105f.

¹⁸ Cf. Lib., *or.* 20,22.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. 13; cf. Misson (1914), S. 86 Anm. 4.

²¹ Cf. Leppin/Portmann (1998), S. 18.

der wahre Vater ein anderer war. [...] Wohlan, nun lasst uns diesen Jüngling (Gratian) betrachten oder auch seine Taten, ob sie nicht eine göttliche Herkunft beweisen!

Φίλιππον οὖν, οἶμαι, οὐδὲν ἐκώλυσεν ἐπιφημίζεσθαι τῇ Ἀλεξάνδρου γενέσει καὶ Ἀμφιτρύωνα τῇ Ἡρακλέους· τὰ δὲ ἔργα ἤλεγχε τὸν ἀληθινὸν πατέρα, ὅτι ἄλλος ἦν. [...] φέρε οὖν ἴδωμεν τὸν νεανίαν τοῦτον, ἥ καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ, εἰ μὴ θειοτέραν ὑποφαίνει γονήν.²²

Hier wird Alexander als Gottessohn neben Herakles gestellt, um mit diesem die Folie zu bieten, vor der der Kaiser gerühmt werden soll.²³ Doch wenig später möchte Themistios Alexander zwar noch als großen Feldherrn anerkennen, aber wegen seiner Gewalttaten nicht mehr als großen Herrscher:²⁴

Denn wer darüber nachsinnt, dem erscheint Alexander nicht mehr als groß, aber auch nicht als Sohn Ammons oder Philipps, sondern als der eines erdgeborenen Daimons, der sich an dem Mord an Menschen erfreut...

ὥς ἐκεῖνά γε ἐννοοῦντι Ἀλέξανδρος οὐκέτι μέγας, ἀλλ' οὐδὲ Ἄμμωνος παῖς, ἀλλ' οὐδὲ Φιλίππου, ἀλλὰ δαίμονός τινος γηγενοῦς καὶ χαίροντος φόνῳ ἀνθρώπων...²⁵

Es wird nun deutlich, dass die Taten Alexanders nicht wie in der ersten Passage angedeutet die Abkunft des Königs von Zeus zeigen, sondern vielmehr darlegen, dass er sogar der Abkunft von Philipp unwürdig sei. Damit bildet Alexander den Kontrast zu Gratian, der sich laut Themistios als Herrscher würdiger erweise, indem er Leben erhalte und nicht wie Alexander vernichte.²⁶

Schwer einzuordnen ist der Beginn der Abschiedsrede des Himerios für einen gewissen Flavianus, der auf seinem Weg zu seiner Statthalterschaft in der Provinz Asia (382/4 n. Chr.) in Athen Station gemacht hatte:²⁷

Alexander, der Sohn des Zeus, – sein bei den Griechen weit verbreiteter Ruhm verbindet ihn mit dem Himmel und Zeus – hatte ganz Europa mit seinem Ruhm erfüllt; als er dann nach Asien fahren wollte, ...

Ὁ τοῦ Διὸς παῖς Ἀλέξανδρος (συνάπτει γὰρ αὐτὸν οὐρανῷ καὶ Διὶ τὸ πολὺ κλέος καθ' Ἑλληνας) ὅτε πληρώσας τῆς ἑαυτοῦ δόξης τὴν Εὐρώπην ἅπασαν ἐπὶ τὴν Ἀσίαν ἐστέλλετο, ...²⁸

²² Them., *or.* 13,169a-b (Übersetzung Leppin/Portmann (1998), S. 226).

²³ Cf. Klein (2006), S. 192f.

²⁴ Zum Widerspruch der beiden Passagen siehe Portmann (1988), S. 180; Klein (2006), S. 187 Anm. 27.

²⁵ Them., *or.* 13,176a (Übersetzung Leppin/Portmann (1998), S. 234).

²⁶ Cf. *ibid.* 176a-d; cf. Klein (2006), S. 187.

²⁷ Cf. Völker (2003), S. 179 Anm. 2; Stenger (2009), S. 97.

Der Übergang von Europa nach Asien bildet hierbei die Verbindung zwischen dem römischen Beamten und dem großen Eroberer. In welcher Weise die von Himerios vorgebrachte göttliche Abkunft des Königs zur Preisung des Adressaten eingesetzt wurde, lässt sich aufgrund des fragmentarischen Zustandes der Rede jedoch nicht mehr klar festmachen.

Eine sehr deutliche Beurteilung der angeblichen göttlichen Abkunft findet sich hingegen noch in der Rede des Libanios, die er wohl 344 n. Chr. an die Kaiser Constantius II. und Constans richtete.²⁹

Jene, die es als Schande empfinden, wenn Philipp als Vater des Makedonen Alexanders gilt, lassen eine Schlange der Olympias beiwohnen. Erfunden haben sie damit eine Art von Begattung, die (allenfalls) kleine Knaben in Staunen versetzt. Die Geburt unserer Kaiser aber benötigt keine Fabeln und Träume zur Ausschmückung, ...
ὕπερ δὲ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο αἰσχυνθέντες εἰ πατὴρ νομίζοιτο Φιλίππου, δράκοντα συγκατακλίνουσιν Ὀλυμπιάδι πρὸς ἑκπληξιν τῶν μεираκυλλίων τὴν συνουσίαν συμπλάσαντες. ὁ δὲ τῶν ἡμετέρων βασιλέων τόκος οὐ μύθων οὐδὲ ἐνυπνίων πρὸς κόσμον ἐδεήθη, ...³⁰

Damit verweist der Rhetor die Legende von der göttlichen Zeugung des Königs ins Reich der Erfindungen, um seine Adressaten zu preisen, die solche Lügen nicht nötig hätten. Diese Kritik an dem Zeugungsbericht Alexanders ist auch in der Spätantike nicht auf die Rhetorik beschränkt. Es finden sich auch in dieser Epoche die bereits im vorherigen Kapitel aufgezeigten Rezeptionsweisen dieser Erzählung. So behauptet Solinus:

Philipp zeugte den Großen, trachtete Olympias, die Mutter Alexanders, auch noch so sehr danach, ihm einen vornehmeren Vater zu verschaffen, als sie behauptete, sie sei durch die Zusammenkunft mit einer Schlange befruchtet worden.

*Philippus Magnum procreat, quamlibet Olympias Alexandri mater nobiliores ei patrem acquirere adfectaverit, cum se coitu draconis consatam adfirmaret.*³¹

Hier wird die Zeugungslegende also wieder auf eine Erfindung der Olympias zurückgeführt. Diese Sichtweise wird auch bei Martianus Capella vorgebracht.³² Bei Eunap findet sich hingegen wieder der Bericht, dass Olympias sich beschwert habe, Alexander würde sie verleumden, als er behauptete, der Sohn des Zeus zu sein.³³ Servius kommentiert die Bezeichnung des Aeneas durch die Priesterin, die den Helden bei Vergil durch die Unterwelt

²⁸ Him., *or.* 12,1 apud Phot., *bibl.* 243 (Übersetzung Völker (2003), S. 179).

²⁹ Cf. Portmann (2002), S. 22-42.

³⁰ Lib., *or.* 59,24f (Übersetzung Portmann (2002), S. 58).

³¹ Solin., *collectanea rerum memorabilium* 9,18; cf. Weber (1909), S. 85.

³² Cf. Mart. Cap. 6,655.

³³ Cf. Eun., *hist.* 28,3; siehe Kapitel 2.2.4.

führt, als „äußerst wahrer Sprössling der Götter“ (*deum certissima proles*)³⁴ mit folgender Erklärung:

Deshalb aber ‚äußerst wahrer‘, weil viele zum Ruhm ihrer Abstammung vorgeben, sie seien Söhne von Göttern, wie Romulus von Mars, Alexander von Jupiter Ammon. Dies schließt sie also aus.

*ideo autem ‚certissima‘, quia multi ad gloriam generis simulant se numinum filios, ut Romulus ex Marte, Alexander ex Iove Ammone. hoc ergo excludit.*³⁵

Damit wird Alexander zusammen mit Romulus zu den falschen Göttersöhnen gezählt, die ihre göttliche Abkunft nur vorgeben würden.

Schwer zu beurteilen ist hingegen der Standpunkt, den das *itinerarium Alexandri*, das Kaiser Constantius II. (337-361) anlässlich seiner Feldzüge im Osten des Reiches gewidmet ist,³⁶ gegenüber der Frage der göttlichen Abkunft des Königs einnimmt. In der Schilderung der Eltern Alexanders wird dargelegt, dass es unsicher sei, ob er von Jupiter Ammon oder Philipp abstamme, ohne dass dabei eine klare Wertung gegeben würde.³⁷ Als Hinweis auf eine Ablehnung der göttlichen Zeugung des Königs kann jedoch die Behauptung gewertet werden, Alexander habe vor der Schlacht bei Issos „das göttliche Walten Ammons wie eine väterliche Fürsorge für sich“ (*Hammonis numine ut paterna sui procuratione*) angerufen, um den Mut seiner „leichtgläubigen Soldaten“ (*militis creduli*) zu stärken.³⁸ Der Besuch des Heiligtums in der Oase Siwa wird mit dem Wunsch des Königs begründet, seinen Glauben an seine göttliche Abkunft zu bestätigen. Dass es sich bei diesem Glauben wirklich nur um eine Meinung und nicht um eine Tatsache handelt, wird durch den Begriff *opinio* deutlich gemacht.³⁹ Anlässlich der Beschreibung der Reise des Königs von Siwa nach Memphis wird das Heiligtum in der Wüste jedoch als Orakel „seines Vaters, des Gottes“ (*patris dei*) bezeichnet.⁴⁰ Doch dieses soll vielleicht auch nur die Meinung Alexanders widerspiegeln. Eine klare Verurteilung der Einstellung des Königs gegenüber seiner angeblichen Göttlichkeit findet sich erst in Zusammenhang mit der Schilderung des Endes des Kallisthenes:

... dennoch wuchs sein Laster: Weil er ja schon angebetet werden wollte, schätzte er es gering, nach Art der Sterblichen begrüßt zu werden.

³⁴ Verg., *Aen.* 6,322.

³⁵ Serv., *Aen.* 6,322.

³⁶ Zur Datierung siehe Ruggini (1965), S. 5; Lane Fox (1997), S. 246.

³⁷ Cf. *itin. Alex.* 12.

³⁸ Ibid. 33.

³⁹ Ibid. 50.

⁴⁰ Ibid. 53.

*...vitium tamen gliscit. quippe iam adoratum se volens, salutari more mortalium neglegebat.*⁴¹

Die bisher betrachteten Texte bieten, soweit der Textbestand eine klare Interpretation zulässt, eine zumeist negative oder zumindest ambivalente Beurteilung der angeblichen göttlichen Abkunft Alexanders. Eine positiv konnotierte Nennung der göttlichen Abstammung des Königs ist auf das literarische Genre des Städtelobes beschränkt.⁴² Eine Variante davon bildet das Lob auf Makedonien im Brief des Libanios an Atarbios.⁴³ Eine ähnliche Intention ist vielleicht auch bei dem oben behandelten Himeriosfragment zu vermuten.⁴⁴ Ansonsten wird die angeblich göttliche Zeugung auch in der spätantiken Rhetorik des griechischen Sprachraumes zur negativen Charakterisierung des Königs verwendet. Dieses Bild zeigt sich auch in lateinischen Texten dieser Zeit, auch wenn dieses Thema keinen Eingang in die überlieferten lateinischen Reden des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts gefunden hat.⁴⁵ Erst mit Sidonius Apollinaris findet sich in der lateinischen Panegyrik eine Bearbeitung der angeblichen Gottessohnschaft Alexanders.⁴⁶ Hierbei wird dieses Thema wie in den bereits behandelten Beispielen des Städtelobes zur Preisung des Adressaten genutzt. Eine Verwendung der angeblichen göttlichen Abkunft Alexanders, die derjenigen bei Sidonius sehr ähnlich ist, findet sich allerdings noch in einer weiteren Rede des Libanios, in seinem Epitaphios auf Kaiser Julian. Im folgenden Abschnitt soll nun zuerst gezeigt werden, welche Haltung dieser Kaiser selbst in seinen Schriften gegenüber der Göttlichkeit des großen Eroberers eingenommen hat. Daraufhin wird betrachtet, wie sein Verhältnis zu Alexander in Bezug auf dessen Göttlichkeit bei heidnischen wie christlichen Autoren interpretiert worden ist.

2.5.3. Julian Apostata

In seinem Panegyrikos auf Constantius II. setzt der damalige Caesar Julian Alexander und seine angebliche Abstammung von Zeus Ammon zur Preisung der Pietät des Kaisers gegenüber seinem Vater ein:⁴⁷

Aber sie sagen, dass Alexander, der Sohn Philipps, nachdem er die Macht der Perser vernichtet hatte, nicht nur die andere Lebensweise gemäß seines größeren Stolzes und

⁴¹ Ibid. 91.

⁴² Cf. Menander Rhetor 2,388,6-12; cf. 2,429,1; Lib., *or.* 11,77; 55,13.

⁴³ Cf. Lib., *ep.* 1229,2.

⁴⁴ Cf. Him., *or.* 12,1 apud Phot., *bibl.* 243.

⁴⁵ Zur allgemeinen Rezeption Alexanders in den *Panegyrici Latini* siehe Portmann (1988), S. 329; zu Claudian und Alexander siehe Portmann (1988), S. 329; Döpp (1999), S. 206.

⁴⁶ Siehe Kapitel 2.4.5.

⁴⁷ Cf. Angliviel (2003), S. 273; Klein (2006), S. 179.

einen allen gar sehr verhassten Hochmut angenommen habe, sondern vollends seinen Vater und die ganze menschliche Natur geringgeschätzt habe. Denn er beanspruchte für den Sohn Ammons anstatt Philipps gehalten zu werden [...]. Aber ist es etwa angebracht, hier an deine Wertschätzung gegenüber deinem Vater zu erinnern?

ἀλλὰ τὸν Φιλίππου φασὶν Ἀλέξανδρον, ἐπειδὴ τὴν Περσῶν καθεῖλε δύναμιν, οὐ μόνον τὴν ἄλλην δίαίταν πρὸς ὄγκον μείζονα καὶ λίαν ἐπαχθῇ τοῖς πᾶσιν ὑπεροψίαν μεταβαλεῖν, ἀλλ' ἤδη καὶ τοῦ φύσαντος ὑπερορᾶν καὶ τῆς ἀνθρωπίνης ἀπάσης φύσεως· ἡξίου γὰρ υἱὸς Ἀμμωνος, ἀλλ' οὐ Φιλίππου νομίζεσθαι [...]. ἀλλὰ σοῦ γε τῆς εἰς τὸν πατέρα τιμῆς ἄρα ἄξιον ἐνταῦθα μεμνήσθαι;⁴⁸

Die Anmaßung der göttlichen Abkunft wird hier wieder als Verleugnung des Vaters verurteilt. Demgegenüber wird Constantius für seine Haltung gegenüber seinem Vater gelobt.

In der julianischen Satire *Caesares* wird Alexander auf Betreiben des Herkules als einziger Nichtrömer zur Götterversammlung zugelassen.⁴⁹ Was Julian jedoch von der Vergöttlichung von Herrschern wie Alexander und den konsekrierten Kaisern hält, macht er deutlich, indem er Augustus aufgrund seiner Vergöttlichung Caesars als „Puppenmacher“ (κοροπλάθος) verhöhnen lässt.⁵⁰ Selbst Mark Aurel, der in der Satire als der Beste der anwesenden Herrscher gekürt wird, wird dafür kritisiert, dass er seine Frau unter die Götter erhoben hat.⁵¹ In markantem Widerspruch zu dieser Kritik Julians an der Herrscherapotheose stehen die Worte, die Libanios nach dem Tod des Kaisers diesem in seinem Epitaphios als Trost an die Freunde des Verstorbenen in den Mund legt:

Wenn ihr meine Verwundung und meinen frühen Tod beweint, wenn ihr glaubt, mit Göttern zusammenzusein sei minder als mit Menschen, so seid ihr nicht recht bei gesundem Verstand. Wenn ihr aber meint, ich sei dieser Ehre gar nicht teilhaftig geworden, dann kennt ihr mich überhaupt nicht und ist euch etwas höchst Sonderbares widerfahren, nämlich einen Mann nicht zu kennen, von dem ihr geglaubt habt, dass ihr ihn sehr gut kennt. [...] Falls aber mein früher Tod euch traurig macht, möge Alexander, der Sohn des Zeus, euch Trost spenden.

ὅτι τὴν ἐμὴν ὑμεῖς ὀδυρόμενοι πληγὴν καὶ τὸν ἐν τῇ νεότητι θάνατον, εἰ μὲν τὸ συνεῖναι θεοῖς χειρόν ἡγεῖσθε τοῦ τοῖς ἀνθρώποις, οὐκ εὖ φρονεῖτε. εἰ δ' οὐκ οἴεσθέ μοι ταύτης μεταδεδόσθαι τῆς χώρας, πᾶν τοῦμὸν ἀγνοεῖτε καὶ πρᾶγμα πεπόνθατε

⁴⁸ Iul., *or.* 1,45D-46A.

⁴⁹ Cf. *id.*, *Caes.* 316B-C; cf. Müller (1998), S. 193; Angliviel (2003), S. 274; Kühnen (2005), S. 199.

⁵⁰ *Ibid.* 332D; cf. Nuffelen (2002), S. 278.

⁵¹ Cf. *ibid.* 334B; cf. Nuffelen (2002), S. 278.

ἀτοπώτατον τοῦτον ἤκιστα εἰδότες, ὃν σφόδρα εἰδέναι πέπεισθε. [...] εἰ δ' ὁ χρόνος
τῇ βραχύτητι λυπεῖ, φερέτω παραμυθίαν ὑμῖν Ἀλέξανδρος ὁ Διός.⁵²

Schon zu Lebzeiten hatte Libanios dem Kaiser die Apotheose und seine anschließende kultische Verehrung vorhergesagt.⁵³ Nun, nach dem Tod Julians, beschreibt er, dass man dessen Abbilder wie Götter ehren würde. Es sollen sich sogar Gebete, die vor diesen vorgetragen worden seien, erfüllt haben.⁵⁴ Er selbst ruft den Verstorbenen als „O Zögling der Götter, o Schüler der Götter, o Tischgenosse der Götter“ (ὦ δαιμόνων μὲν τροφίμε, δαιμόνων δὲ μαθητά, δαιμόνων δὲ πάρεδρε) an.⁵⁵ Julian lässt er wiederum Alexander als tröstendes Vorbild für die Herrscherapotheose anführen, wobei die Göttlichkeit des Königs noch durch die Nennung seiner angeblichen Abkunft von Zeus betont wird.⁵⁶

Gegen eine solche Parallelisierung von Julian und Alexander, wie sie sich bei Libanios findet, wendet sich hingegen Eunap. Dass der Kaiser die Sonne als seinen Vater bezeichnet habe,⁵⁷ sei nicht mit Alexander zu vergleichen, der „verleumderisch behaupte“ (διαβάλλεσθαι), Olympias sei von Zeus geschwängert worden.⁵⁸ Die Vorstellung Julians von der Vaterschaft der Sonne sei hingegen platonisch.⁵⁹ Hier sei noch einmal daran erinnert, dass sich eine solche philosophische Erklärung – allerdings in Bezug auf Alexanders Glauben an seine göttliche Abkunft – bereits bei Plutarch findet.⁶⁰ Bei Eunap wird Alexander diese Einsicht im Gegensatz zu Julian jedoch abgesprochen. Er bildet vielmehr die negative Folie, vor der die philosophische Einstellung des Kaisers dargestellt werden kann.

Eine ganze andere Weise, mit der Figurenkonstellation Julian/Alexander umzugehen, findet sich bei dem Christen Gregor von Nazianz. Wie Libanios, so zieht auch er mit Hinblick auf den Tod des Kaisers die Parallele zu dem großen Eroberer. Hier wird diese Assoziierung jedoch zur Diffamierung eingesetzt:⁶¹

Noch etwas muss aus der Geschichte Julians erwähnt werden, weil es besonders klar seine Verkommenheit erkennen lässt. Er lag schwer verwundet am Ufer des Flusses (Tigris). Weil er nun wusste, dass vor ihm viele übermenschlich geehrt wurden, indem man sie künstlich dem menschlichen Leben entrückte und so für Götter erklärte, wurde er von der Gier nach gleichem Ruhm ergriffen. Da er aber wegen seiner

⁵² Lib., *or.* 18,296f (Übersetzung Fatouros/Krischer (2002), S. 266).

⁵³ Cf. *id.*, *or.* 15,36; cf. Fatouros (1996), S. 116; Nuffelen (2002), S. 271.

⁵⁴ Cf. *id.*, *or.* 18,304; cf. Nuffelen (2002), S. 272.

⁵⁵ Cf. *ibid.* 308; cf. Straub (1962), S. 316.

⁵⁶ Cf. Angliviel (2003), S. 276.

⁵⁷ Cf. *Iul.*, *or.* 4,131B-C; cf. Blockley (1983), S. 136.

⁵⁸ *Eun.*, *hist.* 28,5; cf. Nuffelen (2002), S. 270; 279.

⁵⁹ Cf. *ibid.*

⁶⁰ Siehe Kapitel 2.4.3.

⁶¹ Cf. Lane Fox (1997), S. 252.

Unüberlegtheit eines ruhmlosen Todes sterben sollte, was ersann er nun, was tat er in seiner schändlichen Lage? Mit seinem Leben erlosch nicht zugleich auch seine Bosheit. Er versuchte sich in den Fluss mit Hilfe von Getreuen, welche in die Geheimnisse eingeweiht waren, zu stürzen. Hätte nicht ein Eunuche des Königs die Sache gemerkt, darüber berichtet und aus Ekel vor dem Frevel den Versuch verhindert, so wäre aus dem Unglück für die Dummen ein neuer Gott geworden.

Ἄξιον δὲ μηδὲ τοῦτο παραδραμεῖν τοῦ ἀνδρὸς, μεγίστην τῆς ἐκείνου κακοδαιμονίας ἐπὶ πολλοῖς ἔχον ἀπόδειξιν. Ἐκεῖτο μὲν ἐπὶ τῇ ὄχθῃ τοῦ ποταμοῦ, καὶ πονηρῶς εἶχε τοῦ τραύματος· πολλοὺς δὲ εἰδὼς τῶν πρὸ αὐτοῦ δόξης ἡξιωμένων, ὥς ἂν ὑπὲρ ἄνθρωπον νομισθεῖεν, τέχναις τισὶν ἐξ ἀνθρώπων ἀφανισθέντας, καὶ διὰ τοῦτο θεοὺς νομισθέντας ἔρωτι τῆς αὐτῆς δόξης ἐαλωκῶς, καὶ ἅμα τῷ τρόπῳ τῆς τελευτῆς διὰ τὸ τῆς ἀβουλίας ἄδοξον αἰσχυρόμενος, τί μηχανᾶται, καὶ τί ποιεῖ; οὐδὲ γὰρ τῷ βίῳ συναναλίσκεται πονηρία· ρίψαι κατὰ τοῦ ποταμοῦ πειρᾶται τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τοῦτο ἐχρήτῳ τισὶ τῶν πιστῶν ἑαυτοῦ συνεργοῖς καὶ μύσταις τῶν ἀπορρήτων. Καὶ εἰ μὴ τῶν βασιλικῶν εὐνούχων τις, τὸ πρᾶγμα αἰσθόμενος, καὶ τοῖς ἄλλοις καταμηνύσας, μίσει τοῦ κακουργήματος τὴν ὁρμὴν διεκώλυσε, κἂν ἐφάνη τις ἄλλος τοῖς ἀνοήτοις θεὸς νέος ἐξ ἀτυχήματος.⁶²

Gregor überträgt hierbei die Legende, Alexander habe sich im Sterben in den Euphrat stürzen wollen, um seine Erhebung unter die Götter vorzutäuschen, auf den Kaiser.⁶³ Dieser habe wie der König versucht, sich durch Betrug göttliche Ehren anzumaßen. Obwohl Alexander als negatives Vorbild für den Kaiser im Hintergrund dieser Anschuldigung auszumachen ist, wird er von Gregor jedoch nicht direkt genannt. Daraus ergibt sich die Frage, inwieweit die angebliche Göttlichkeit des Makedonen auch bei christlichen Autoren griechischer und lateinischer Sprache explizit diskutiert worden ist.

⁶² Greg. Naz., *or.* 5,14 (Übersetzung Haeuser (BKV)).

⁶³ Cf. Arr. *anab.* 3,27,3; Ps.-Call. A 1,32; cf. Nöldeke (1890), S. 7; Kampers (1901), S. 138; Straub (1962), S. 315; Lane Fox (1997), S. 249; siehe auch Kapitel 1.2.2.

2.6. Das griechische und lateinische Christentum

2.6.1. Clemens von Alexandria

Angesichts der kultischen Verehrung Alexanders in Alexandria ist es nicht überraschend, dass auch die früheste explizite christliche Kritik an seiner Vergöttlichung von dort überliefert ist. In seinem *protreptikos* führt Clemens von Alexandria den König als Beispiel für Herrscher an, die aufgrund der moralischen Verwerflichkeit der heidnischen Göttermýthen keine Scheu gehabt hätten, sich selbst als Götter zu bezeichnen.¹ Hierbei kritisiert er besonders, dass Alexander sich mit Hörnern habe darstellen lassen, um als Sohn Ammons betrachtet zu werden.² Die Verehrung als Gott wird also von Clemens mit der angeblichen göttlichen Abkunft in Zusammenhang gebracht. Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich geworden ist, konnte sich der Apologet in dieser negativen Sichtweise auf eine lange literarische Tradition stützen.³ Die Kritik an der Herrscherapotheose ist für ihn jedoch kein Selbstzweck. Vielmehr nutzt er sie, um die heidnischen Kulte allgemein herabzusetzen. Die Vergöttlichung von Menschen wird als Beleg und Ausfluss der Verworfenheit ihrer Göttervorstellungen dargestellt. In diesem Sinne setzt Clemens das Beispiel Alexanders auch an einer weiteren Stelle seines *protreptikos* ein:

Kümmert euch also nicht mehr, auch nicht für kurze Zeit, darum, was Straßengesindel von euch sagt, gottlose Teilnehmer des Götzenglaubens, Leute, die in ihrem Unverstand und Wahnsinn auf den Abgrund selbst losstürzen, die Verfertiger von Götzenbildern und Verehrer von Steinen! Denn diese haben sich erkühnt, Menschen zu Göttern zu machen, indem sie Alexandros von Makedonien als dreizehnten Gott zählten, „den Babylon als tot erwies.“

Μὴ οὖν ἔτι φροντίζετε μηδὲ ἐπ' ὀλίγον, τί ὑμᾶς ἀγορεύ<σ>ουσι σύρφακές τινες ἀγοραῖοι, δεισιδαιμονίας ἄθεοι χορευταί, ἀνοία καὶ παρανοία ἐς αὐτὸ ὠθούμενοι τὸ βάραθρον, εἰδώλων ποιηταὶ καὶ λίθων προσκυνηταί. Οἶδε γὰρ ἀνθρώπους ἀποθεοῦν τετολμήκασι, τρισκαιδέκατον Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα ἀναγράφοντες θεόν, „ὃν Βαβυλῶν ἤλεγξε νεκρόν“.⁴

¹ Cf. Clem. Al., *protr.* 4,54,2.

² Cf. Pfister (1964a), S. 73; Klein (1988), S. 937; Stewart (1993), S. 41. Diese Kritik ist in der Forschung als Folge eines Kontaktes mit der Darstellung Alexanders auf Münzen gesehen worden; cf. Badian (1981), S. 68; Stewart (1993), S. 43.

³ Cf. Klein (1988), S. 937-39.

⁴ Clem. Al., *protr.* 10,96,4 (Übersetzung Stählin (BKV)).

Hier wird die Vergöttlichung Alexanders als Beleg für die allgemeine Verstandeslosigkeit der Anhänger heidnischer Kulte präsentiert.⁵ Dieses Verhalten zeige, so Clemens, dass sie nicht qualifiziert seien, das Christentum zu kritisieren. Zur Unterstreichung der Widersinnigkeit der Verehrung des Königs als Gott greift er auf eine Passage aus den *oracula Sibyllina* zurück, in der angeführt wird, dass Alexander in Babylon gestorben sei.⁶ Damit wird wieder die angebliche Göttlichkeit des Königs mit seinem frühen Tod kontrastiert.⁷

Im Angesicht der kultischen Verehrung Alexanders in Alexandria sah sich Clemens gedrängt, deutlich Kritik an dieser Kultpraxis zu üben. Bei den anderen frühen Apologeten des Christentums, die womöglich keine direkte Erfahrung mit einem Kult Alexanders des Großen gemacht hatten, ist eine andere Strategie im Umgang mit dem König festzustellen.

2.6.2. Alexander als Zeuge des Christentums

Bei den christlichen Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts Griechenlands sowie der westlichen Hälfte des Imperium Romanum ist eine andere Rezeption Alexanders des Großen festzustellen als bei Clemens von Alexandria. Hier wird der König als Zeuge für die Vorstellung aufgerufen, dass die heidnischen Götter früher Menschen gewesen seien.⁸ Laut Athenagoras habe ihm diese Einsicht ein ägyptischer Priester vermittelt.⁹ Der König habe dies dann in einem Brief an seine Mutter festgehalten. Als Ausgang für diese Behauptung ist die bei Plutarch greifbare Erzählung zu sehen, dass Alexander nach dem Besuch des Ammoniums in einem Brief an Olympias geschrieben habe, er habe „geheime Weissagungen“ (μαντείας ἀπορρήτους) von dem Orakel erhalten, die er ihr nach seiner Rückkehr mitteilen werde.¹⁰ Diese Leerstelle wird bei Athenagoras mit einem Beleg für die Behauptung aufgefüllt, dass die Heiden in Wahrheit verstorbene Menschen anbeten würden. Damit wird der Besuch der Oase Siwa, der ja ursprünglich mit der Verkündigung der göttlichen Abstammung Alexanders verbunden war, christlich vereinnahmt.¹¹ Eine parallele Tradition ist bereits mit Hinblick auf das antike Judentum deutlich geworden.¹²

Diese Erzählung findet sich nach Athenagoras auch bei Tertullian, Minucius Felix, der Cyprian zugeschriebenen Schrift *quod idola dii non sint*¹³ und nach der konstantinischen

⁵ Cf. Klein (1988), S. 940.

⁶ Siehe Kapitel 2.3.2; cf. *or. Sib.* 5,5; cf. Felder (2002), S. 371.

⁷ Cf. Wirth (1993), S. 61.

⁸ Cf. Pfister (1964b), *passim*; Klein (1988), S. 951.

⁹ Cf. Athenag., *suppl.* 28; cf. Pfister (1964b), S. 104; Klein (1988), S. 954f; Winiarczyk (2002), S. 72.

¹⁰ Plut., *Alex.* 27,8; cf. Pfister (1964b), S. 109; Klein (1988), S. 955.

¹¹ Cf. Klein (1988), S. 955.

¹² Siehe Kapitel 2.3.3.

¹³ Zur umstrittenen Autorenschaft dieser Schrift siehe Carver (1978), S. 21 Anm. 2.

Wende auch bei Augustinus.¹⁴ Harding hat mit Bezug auf den letztgenannten Kirchenvater vermutet, dass Alexander gerade aufgrund seiner eigenen Vergöttlichung als Zeuge für die menschliche Natur der heidnischen Götter aufgerufen wird.¹⁵ Es ist jedoch auffällig, dass bei den eben genannten Autoren die Kulte für den König sowie seine angebliche göttliche Abkunft keine Rolle spielen.¹⁶ Bei Clemens hingegen, der Kritik am Kult für Alexander übt, wird die Mitteilung über die angeblich menschliche Herkunft der heidnischen Götter zwar ebenfalls referiert, aber nicht mit dem König als Gewährsmann verbunden.¹⁷ Daher sollte davon ausgegangen werden, dass die christlichen Autoren, die Alexander als Zeugen für diese Ansicht nennen, sich der Kritik an seiner Vergöttlichung enthalten, weil die Nennung dieses Makels die Wirkmächtigkeit des Zeugnisses des Königs mindern könnte. So führt Tertullian Alexander auch als Beispiel für bedeutende Menschen an, die es aufgrund ihrer Taten eher verdient hätten, als Götter betrachtet zu werden, als die Götter der Heiden.¹⁸ Damit werden die Kulte für den König bewusst außer Acht gelassen.

Die Vereinnahmung Alexanders durch diese Autoren für die Apologetik des Christentums geht jedoch nicht so weit, dass der König zu einem Gläubigen des christlichen bzw. jüdischen Gottes gemacht würde. So verurteilt dann auch Augustinus das angebliche Opfer des Königs im Jerusalemer Tempel mit der Begründung, es sei nicht aus „wahrer Frömmigkeit“ (*vera pietate*) sondern aus „frevelhafter Eitelkeit“ (*impia vanitate*) geschehen, weil er dadurch den wahren Gott zusammen mit „den falschen Göttern“ (*diis ... falsis*) verehrt habe.¹⁹

2.6.3. Die Pseudoklementinen

Die zweite überlieferte christliche Kritik an der kultischen Verehrung Alexanders findet sich in den Pseudoklementinen, den *homiliae* und *recognitiones*, die wohl ins Syrien des zweiten Viertels des dritten nachchristlichen Jahrhunderts einzuordnen sind.²⁰ Wie bei Clemens von Alexandria ist auch im Falle der pseudoklementinischen Texte die Auseinandersetzung mit

¹⁴ Cf. Tert., *de pallio* 3; Min. Fel. 21; Cypr., *idol.* 3; Aug., *cons. evang.* 1,33; *civ.* 8,5; 27; 12,11; cf. Cary (1954), S. 107; Pfister (1964b), S. 1054-107; Klein (1988), S. 955f; Winiarczyk (2002), S. 72; Harding (2008), S. 122f.

¹⁵ Cf. Harding (2008), S. 124.

¹⁶ Cf. Klein (1988), S. 956.

¹⁷ Cf. Clem. Al., *strom.* 1,21,106; cf. Winiarczyk (2002), S. 72.

¹⁸ Cf. Tert., *apol.* 11; cf. Klein (1988), S. 954.

¹⁹ Aug., *civ.* 18,45; cf. Cary (1987), S. 128; Klein (1988), S. 984; Döpp (1999), S. 207. Eine positive Bewertung des bei Josephus berichteten Jerusalembesuches Alexanders ist jedoch bei Eusebius von Caesarea (*dem. ev.* 8,2) und Hieronymos (*chron.* 2,Ol. 112) zu finden; cf. Gleixner (1961), S. 32.

²⁰ Zur räumlichen Einordnung siehe Jones (2003), S. 144f; Kelley (2006), S. 11; zur Datierung Wehnert (1992), S. 231; Jones (2003), S. 144f; Kelley (2006), S. 11

diesem Thema aufgrund eines Kontaktes des Verfassers mit den Alexanderkulten, die für das Syrien dieser Epoche nachweisbar sind, denkbar.²¹

In den *homiliae* lässt der Verfasser den Erzähler Clemens von Rom in einem Streitgespräch mit einem Ägypter namens Appion²² in der Stadt Tyros behaupten, dass die heidnischen Götter in Wahrheit „böse Magier“ (κακοί ... μάγοι) und „elende Menschen“ (ἄνθρωποι ... μοχθηροί) gewesen seien, deren Gräber man noch immer sehen könne.²³ Es sei aber nicht überraschend, dass man sie nun für Götter halte, da ja auch Menschen wie Achill und Hektor sowie der Makedonier Alexander angebetet würden.²⁴ Interessanterweise wird jedoch als Beispiel für die kultische Verehrung des Königs kein syrischer Gründerkult oder, was aufgrund des Gesprächspartners Appion nahe liegen könnte, der alexandrinische Alexanderkult angeführt, sondern Rhodos als Kultort genannt.²⁵ Derselbe Kult findet sich auch in der Aufzählung vergöttlichter Menschen in den *recognitiones*.²⁶ Hier bildet jedoch im Gegensatz zu den *homiliae* kein unmittelbares Streitgespräch den Anlass zu dieser Kritik an den heidnischen Kulturen. Clemens referiert vielmehr vor Petrus, was man noch zu dessen Predigt gegen das Heidentum anfügen könnte. So wird die kultische Verehrung Alexanders in den *homiliae* und *recognitiones* als Beleg für die ursprüngliche Menschlichkeit der heidnischen Götter angeführt.

Für die christliche Literatur bis zur konstantinischen Wende lässt sich festhalten, dass die explizite Kritik an den Kulturen für den König in Regionen zu verorten ist, für die diese Praxis auch in der Realität belegt ist, während für christliche Apologeten aus anderen Gebieten des römischen Reiches die kultische Verehrung Alexanders keine Rolle gespielt zu haben scheint. Dort, wo dieses Thema angesprochen wird, können die christlichen Autoren an die Kritik an der Vergöttlichung des Königs in der nichtchristlichen Literatur anknüpfen. Die negative Bewertung der kultischen Verehrung Alexanders wird dann jedoch auf die heidnische Religionsausübung im Allgemeinen ausgeweitet. Es ist nun zu untersuchen, wie sich der Umgang mit der Vergöttlichung Alexanders nach der konstantinischen Wende entwickelt hat.

²¹ Siehe Kapitel 1.2.2.

²² Zur Figur des Appion in den Pseudoklementinen und seinem historischen Vorbild siehe Bremmer (2005), *passim*.

²³ Ps.-Clem., *hom.* 6,20; cf. 6,21.

²⁴ Cf. *ibid.* 6,22.

²⁵ Siehe Kapitel 1.3.1.

²⁶ Cf. Ps.-Clem., *recog.* 10,25.

2.6.4. Eusebius und Konstantin

In seiner Lebensbeschreibung des ersten christlichen Kaisers vergleicht Eusebius von Caesarea Konstantin mit Kyros und Alexander.²⁷ Entsprechend dem panegyrischen Charakter der Passage müssen sich die Könige dem römischen Kaiser in der Bewertung geschlagen geben.²⁸ Alexander werden dabei neben Homosexualität und seinem frühen Tod seine blutigen Feldzüge als Makel vorgehalten. Dabei beschreibt Eusebius ihn als „Mann wie ein Blitz“ (ἀνὴρ σκηπτὸς δίκην).²⁹ Dies könnte eine Anspielung auf die angeblich göttliche Abkunft des Königs sein. Damit würde der Autor dieses Thema zur negativen Charakterisierung des Makedonen nutzen. Eusebius beendet dann die Beschreibung Alexanders mit dem Hinweis, dass der König trotz der ganzen Vergehen, die ihm anzulasten seien, „durch Chöre gepriesen wird“ (ἀνυμνεῖται χοροῖς).³⁰ Diese Behauptung ist in der Forschung als Reaktion auf die kultische Verehrung Alexanders interpretiert worden.³¹ Dass die Vergöttlichung des Königs tatsächlich hinter diesen Anmerkungen stehen kann, wird auch durch die folgende Charakterisierung Konstantins nahegelegt. Ihn beschreibt Eusebius als Welteroberger wie Alexander. Seine Feldzüge seien aber „durch besonnene Weisungen der Gottesfurcht“ (σώφροσι θεοσεβείας παραγγέλμασι) ausgezeichnet gewesen.³² Damit wird der rechtgläubige Kaiser, der den Völkern den wahren Gott verkündet habe,³³ dem König gegenübergestellt, der angeblich als Gottessohn gelten wollte und nach seinem frühen Tod göttlich verehrt wurde. Eusebius macht mit den Schlussworten seines Alexanderabrisses aber auch deutlich, dass nun Konstantin noch mehr als Alexander, wenn auch möglicherweise in anderer Form, verherrlicht werden müsse.³⁴ Eine Gegenüberstellung mit Alexander findet sich auch im Werk des Johannes Chrysostomos, eines älteren Zeitgenossen Augustins. Hier wird der Makedone jedoch nicht mit Konstantin, sondern mit Christus verglichen.³⁵

2.6.5. Johannes Chrysostomos

In seinen Predigten zum zweiten Korintherbrief führt Johannes Chrysostomos die heidnischen Kulte, die er als „Götzendienste“ (εἰδωλολατρεῖαι) bezeichnet, auf die übersteigerte Ehrung

²⁷ Cf. Schneider (2007), S. 148.

²⁸ Cf. Klein (1988), S. 960; Angliviel (2003), S. 284.

²⁹ Eus., *vita Const.* 1,7.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. Gleixner (1961), S. 9 Anm. 2; Wirth (1993), S. 62f.

³² Eus., *vita Const.* 1,8.

³³ Cf. *ibid.*

³⁴ Cf. Klein (1988), S. 961.

³⁵ Cf. *id.* (2006), S. 198f.

von Menschen zurück.³⁶ Als Beispiel dient ihm hierzu Alexander der Große indem er Folgendes ausführt:

So erklärte z. B. der römische Senat den Alexander für den dreizehnten Gott; denn dieser Senat hatte die Befugnis, unter die Götter zu versetzen und aufzunehmen. Und als alle Vorgänge mit Christus gemeldet waren, da ließ der Statthalter des Volkes in Rom anfragen, ob es ihnen nicht gut dünke, auch Christus als Gott zu erklären. Sie aber lehnten es ab, aus Zorn und Unwillen darüber, dass die Macht des Gekreuzigten sich vor ihrer Verordnung und Genehmigung siegreich Bahn brach und mit ihrem eigentümlichen Glanze die ganze Welt an sich zog.

οὕτως Ἀλέξανδρον τρισκαιδέκατον ἐνόμισεν εἶναι θεὸν ἢ σύγκλητος Ῥωμαίων. Καὶ γὰρ αὕτη ταύτην εἶχε τὴν ἀξίαν χειροτονεῖν καὶ ἐγκρίνειν θεοῦς. Ὅτε γοῦν τὰ κατὰ Χριστὸν ἀπηγγέλη πάντα, ἔπεμψεν ὁ τοῦ ἔθνους ἄρχων πυνθανόμενος, εἰ δοκεῖ αὐτοῖς καὶ αὐτὸν χειροτονῆσαι θεόν. Οἱ δὲ οὐκ ἐπένευσαν, ὀργιζόμενοι καὶ ἀγανακτοῦντες, ὅτι πρὸ τῆς αὐτῶν ψήφου καὶ γνώμης, ἡ δύναμις τοῦ σταυρωθέντος ἐκλάμπασα, εἰς τὸ οἰκεῖον ἐπεσπάσατο σέβας τὴν οἰκουμένην ἅπασαν.³⁷

Hier wird das Beispiel der Vergöttlichung Alexanders also wieder zur Untermauerung der Vorstellung genutzt, dass die heidnischen Götter tatsächlich Menschen gewesen seien.

Die Ansicht Useners, dass Johannes hier aufgrund der Nennung des römischen Senates Alexander Severus meine, muss aufgrund des folgenden Textes, in dem deutlich wird, dass Alexander der Große gemeint ist, verworfen werden.³⁸ Aber auch die Annahmen, dass er den König mit dem konsekrierten Kaiser verwechsle³⁹ oder „irrtümlich“ die bei Aelian behauptete Erklärung des Makedonen zum dreizehnten Gott in Athen nach Rom übertrage,⁴⁰ geht an der Konzeption der Passage vorbei. Johannes verlegt vielmehr bewusst die Vergöttlichung Alexanders nach Rom, um sie mit der angeblichen Ablehnung der Konsekration Jesu durch den Senat zu kontrastieren.⁴¹ Damit macht er deutlich, dass die Anhänger der heidnischen Kulte, repräsentiert durch den Senat in der Hauptstadt des römischen Reiches, zwar angebliche Gottessöhne wie Alexander als Götter akzeptieren konnten, aufgrund ihrer Affekte aber nicht in der Lage gewesen seien, den wahren Gottessohn anzuerkennen. Dies sei aber so

³⁶ Joh. Chrys., in 2 Cor. hom. 26,4,580f; cf. Hammerstaedt (1996), S. 98.

³⁷ Ibid. (Übersetzung Hartl (BKV)).

³⁸ Cf. Straub (1962), S. 319f; (1970), S. 462f; Hammerstaedt (1996), S. 98; mit Bezug auf Usener (1902), S. 171.

³⁹ Cf. Long (1987), S. 283.

⁴⁰ Straub (1962), S. 320 Anm. 44; cf. id. (1970), S. 464 zu Aelian; siehe Kapitel 2.1.4.

⁴¹ Zu der fiktiven Beratung des Senates über die Konsekration Jesu siehe Straub (1962), S. 320; (1970), S. 464.

vorgesehen gewesen, damit Christus nicht mit der Menge der vergöttlichten Menschen vermischt werde.⁴²

Johannes fährt nun fort, dass diese vergöttlichten Menschen durch ihren Tod entlarvt würden. Um ihre göttliche Verehrung dennoch zu sichern, missbrauche deshalb der Teufel die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Damit würde er auf Fragen wie „Wie kann Alexander ein Gott sein? Ist er nicht gestorben, und dazu noch jämmerlich?“ (Πόθεν θεὸς Ἀλέξανδρος; οὐχὶ τέθνηκε, καὶ ἀθλίως;) mit der Antwort „Aber die Seele ist unsterblich.“ (Ἀλλ’ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ) kontern.⁴³ Der König wird als Paradebeispiel für einen vergöttlichten Menschen präsentiert.⁴⁴ Dabei kontrastiert Johannes wieder den göttlichen Ruf Alexanders mit seinem frühen Tod. Hierbei suggeriert der Autor die Allgemeingültigkeit und weite Verbreitung der Kritik an der Anbetung des vergöttlichten Königs dadurch, dass er die kritischen Fragen nicht einem Christen oder Philosophen zuweist, sondern sie durch „irgendjemand[en]“ (τις) stellen lässt.

Hierauf setzt Johannes die Gegenüberstellung von Christus und Alexander fort, indem er vorbringt, dass der Messias auch jetzt noch Werke vollbringe. Die Anhänger Alexanders könnten jedoch kein „Wunder“ (σημεῖον) des Königs vorzeigen, weil dieser ja tot sei.⁴⁵ Die Machtlosigkeit des Königs zeige sich auch darin, dass sein Reich nach seinem Tod zerfallen sei. Das Reich Christi aber bestehe.⁴⁶ Johannes beschließt diese Passage mit der folgenden rhetorischen Aufforderung:

Wo ist denn, frage ich, das Grabmal Alexanders? Zeige es mir und sage mir den Tag, an welchem er gestorben ist! [...] Alexanders Grab wissen nicht einmal seine eigenen Verehrer, aber Christi Grab ist auch den Barbaren wohlbekannt.

Ποῦ γὰρ, εἰπέ μοι, τὸ σῆμα Ἀλεξάνδρου; δεῖξόν μοι, καὶ εἰπέ τὴν ἡμέραν καθ’ ἣν ἐτελεύτησε.[...] Καὶ τὸ μὲν ἐκείνου καὶ οἱ οἰκεῖοι ἀγνοοῦσι, τὸ δὲ τούτου καὶ οἱ βάρβαροι ἐπίστανται.⁴⁷

Damit ruft er das Zentrum des alexandrinischen Kultes für Alexander auf, um es jedoch sogleich in den Bereich des Vergessenen und damit des Vergangenen zu verweisen und zu marginalisieren.⁴⁸ Im Vergleich mit Jesus Christus kann der König in der Sicht des Bischofs natürlich nicht bestehen. Saunders hat diese ausführliche Gegenüberstellung mit der bereits in

⁴² Cf. Joh. Chrys., in 2 Cor. hom. 26,4,581.

⁴³ Ibid. (Übersetzung Hartl (BKV)).

⁴⁴ Cf. Van Nuffelen (2002), S. 267.

⁴⁵ Joh. Chrys., in 2 Cor. hom. 26,4,581.

⁴⁶ Cf. ibid. 26,5,581; cf. Straub (1962), S.319; (1970), S. 467f; Long (1987), S. 327.

⁴⁷ Ibid. (Übersetzung Hartl (BKV)).

⁴⁸ Cf. Saunders (2006), S. 110.

der Einleitung angeführten Behauptung begründet, Alexander sei „the single most famous and influential rival to Christ“ gewesen.⁴⁹ Dies geht jedoch, wie bisher deutlich geworden ist, zu weit. Ein Grund dafür, dass Johannes den König als Folie zur Darstellung Christi gewählt hat, sollte jedoch in seiner religiösen Bedeutung zumindest in der Heimatstadt des Bischofs, in Antiochia gesehen werden. Auch wenn nicht klar ist, ob es in der Stadt am Orontes einen eigenen Kult für Alexander gegeben hat, so sind doch zahlreiche Kulte für den König in anderen Städten Syriens sowie im benachbarten Kilikien nachzuweisen.⁵⁰ Dass der Bischof während seiner Zeit in Antiochia mit der Verehrung des Makedonen konfrontiert war, wird durch eine Predigt passage deutlich, in der er Teile seiner Gemeinde anklagt, aus Aberglauben „kupferne Münzen von Alexander dem Makedonen an den Köpfen und Füßen“ (νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοϋ ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ) zu tragen,⁵¹ was ihn zu der folgenden rhetorischen Frage führt:

So wäre es also um unsere Hoffnungen bestellt, dass wir nach dem Kreuz und dem Tode unseres Herrn die Hoffnung auf Erhaltung unseres Lebens an das Bildnis eines heidnischen Königs knüpfen?

Αὗται αἱ ἐλπίδες ἡμῶν, εἰπέ μοι, ἵνα μετὰ σταυρὸν καὶ θάνατον Δεσποτικὸν εἰς Ἑλληνος βασιλέως εἰκόνα τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἔχωμεν;⁵²

Diese Form der Alexanderrezeption war allerdings nicht nur auf Antiochia beschränkt.

2.6.6. Das Zeugnis der Kontorniaten

In der Walters Art Gallery in Baltimore befindet sich ein Amulett aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, welches Alexander den Großen mit dem Horn des Gottes Ammon zeigt.⁵³ Dies könnte den Stücken entsprechen, derentwegen Johannes Chrysostomos seiner antiochenischen Gemeinde Vorwürfe macht.⁵⁴ In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, was die *Historia Augusta* über die Familie der Macriani berichtet:

Es scheint mir, ich darf über die Familie der Macriani, die noch heute in Blüte steht, nicht das übergehen, was sie immer als Eigentümlichkeit hatte. Die Männer hatten Alexander den Großen, den Makedonen, immer auf Ringen und dem Silbergeschirr, die Frauen an den Busen- und Armbändern, auf Ringen und jeder Art des Schmuckes

⁴⁹ Saunders (2006), S. 110.

⁵⁰ Siehe Kapitel 1.2.1. und 1.2.2.

⁵¹ Joh. Chrys., *catech.* 2,6,240; cf. Straub (1970), S. 466; Klein (1988), S. 970; Angliviel (2003), S. 280f; 284. Zur Verortung der Predigt siehe Angliviel (2003), S. 280f; 284.

⁵² Ibid. (Übersetzung Schmitz (BKV)).

⁵³ Cf. Alföldi (1990), Taf. 244,7; Bruhn (1993), Nr. 9.

⁵⁴ Cf. Maguire (1997), S. 1040; siehe Kap. 2.6.5.

eingepägt, so weit, dass es noch heute in seiner (des Macrianus) Familie Tuniken, Gürtel und Paenulae der Matronen gibt, die das Abbild Alexanders durch verschiedenfarbige Gewebe zeigen. [...] Dieses habe ich deshalb dargelegt, weil man über diejenigen, die einen aus Gold oder Silber dargestellten Alexander mit sich herumtragen, sagt, ihnen werde in jeder ihren Handlungen geholfen.

*Non mihi praetereundum videtur de Macrianorum familia, quae hodieque floret, id dicere quod speciale semper habuerunt. Alexandrum Magnum Mac[h]edonem viri in anulis et argento, mulieres et in reticulis et dextrocheriis et in anulis et in omni ornamentorum genere exculptum semper habuerunt, eo usque ut tunicae et limbi et p<a>enulae matronales in familia eius hodieque sint, quae Alexandri effigiem de liciis variantibus monstrent. [...] quod idcirco posui, quia dicuntur iuvari in omni actu suo, qui Alexandrum expressum vel auro gestitant vel argento.*⁵⁵

Dies zeigt, dass im vierten nachchristlichen Jahrhundert der Glaube an die Wirkmächtigkeit von Alexanderbildern nicht auf die griechische Hälfte des römischen Reiches beschränkt war.⁵⁶ Zeitgleich zu Johannes Chrysostomos sind aus Rom zahlreiche Prägungen überliefert, die Alexander den Großen zeigen – die sog. Kontorniaten.⁵⁷ Besonders hervorzuheben sind hierbei Stücke, die Olympias auf einer Kline mit einer Schlange zeigen.⁵⁸ Dies ist als eine Darstellung der göttlichen Zeugung Alexanders durch einen Gott in Schlangengestalt erkannt worden.⁵⁹ Möglicherweise waren auch diese Medaillons zum Gebrauch als Amulette gedacht, wie sie Johannes Chrysostomos verdammt.⁶⁰ Der Ansicht, dass die Kontorniaten insgesamt vor einem antichristlichen Hintergrund zu sehen sind, wie Alföldi angenommen hat,⁶¹ ist widersprochen worden.⁶² Ein christenfeindlicher Impetus scheint jedoch auf den



Die göttliche Zeugung Alexanders, Kontorniat (4. Jh. n. Chr.).

⁵⁵ SHA, *trig. tyr.* 14.

⁵⁶ Cf. Mittag (1999), S. 165; Kühnen (2005), S. 233.

⁵⁷ Zu den verschiedenen Alexanderthemen der Kontorniaten siehe Alföldi (1990), S. 80-87; 109-112. Zur Bezeichnung siehe Mittag (1999), S. 1.

⁵⁸ Cf. Alföldi (1976), Nr. 1; 3-4; 10; 159-160; 200; 215; 245; 280; 343; 373; 408; 410; 507.

⁵⁹ Cf. Ruggini (1965), S. 12; Alföldi (1990), S. 109f; Mittag (1999), S. 165; Carney (2006), S. 122.

⁶⁰ Cf. Mittag (1999), S. 165.

⁶¹ Cf. Alföldi (1990), S. 25-65, bes. 36-46.

⁶² Cf. Cameron (1977), S. 29; Mittag (1999), S. 133; 196.

ersten Blick einer weiteren Gruppe von Prägungen, die auch in das Umfeld der Kontorniaten eingeordnet worden ist,⁶³ eigen zu sein: den sog. Asina. Diese zeigen auf der Rückseite eine Eselin, die ihr Junges säugt.⁶⁴ Dies ist als eine Verhöhnung des christlichen Gottes als Esel gedeutet worden,⁶⁵ eine Behauptung, die sich auch schon vor dem vierten nachchristlichen Jahrhundert nachweisen lässt. So schildert Kelsos eine christliche Geheimlehre (τελετή), die sieben Archonten kennen würde.⁶⁶ Einer von diesen hieße Onoel oder Thaphabaoth und habe das Angesicht eines Esels.⁶⁷ Onoel scheint ein Synkretismus aus dem griechischen Wort für Esel (ὄνος) und dem hebräischen Suffix -el (אל) für Gott zu sein.⁶⁸ Origenes sieht sich gezwungen, diese Lehren von sich zu weisen und schreibt sie der gnostischen Sekte der Ophianer zu.⁶⁹ Auch Tertullian verteidigt seine Religion gegen die Vorstellung, die Christen würden einen eselgestaltigen Gott verehren:

Aber nun ist hier kürzlich in der Stadt eine neue Darstellung unseres Gottes verbreitet worden, seit ein Verbrecher, der sich mit dem Scharfmachen der wilden Tiere verdingt, ein Bild aufgestellt hat mit der Aufschrift: Der Gott der Christen Onokoites. Der hatte Eselsohren, an dem einen Fuß einen Huf, trug ein Buch und war mit einer Toga bekleidet.

*Sed nova iam dei nostri in ista proxime civitate editio publicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercennarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: deus Christianorum ὄνοκοίτης. is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus.*⁷⁰

Minucius Felix berichtet, dass es das Gerücht gebe, die Christen würden den Kopf eines Esels anbeten.⁷¹ Für die Anschuldigung, der christliche Gott sei eselsköpfig, gibt es auch einen archäologischen Hinweis. Auf einem Graffito, das 1856 am Palatin oberhalb des Circus Maximus gefunden wurde, ist eine gekreuzigte Person mit einem Eselskopf dargestellt.⁷² Die Zeichnung stammt wahrscheinlich aus der Zeit um 200 n. Chr. oder aus der ersten Hälfte des

⁶³ Cf. Alföldi (1951a), S. 59.

⁶⁴ Cf. Id. (1951a), Nr. 1-6; (1951a), Nr. 8.

⁶⁵ Cf. Id. (1951a), S. 66; Klein (2006), S. 198.

⁶⁶ Cf. Kelsos apud Origen., *c.Cel.* 6,24; 30; cf. Schäfke (1979), S. 598.

⁶⁷ Cf. id., 6,30; cf. Schäfke (1979), S. 598.

⁶⁸ Cf. Welburn (1981), S. 265.

⁶⁹ Cf. cf. Origen., *c.Cel.* 6,24; cf. Welburn (1981), S. 261.

⁷⁰ Tert., *apol.* 16,12 (deutsche Übersetzung in Anlehnung an Becker); cf. *nat.* 1,14 (=Klein Nr. 2,B,7,c); cf. Bickermann (1927), S. 258f; Smith (1978), S. 62; Schäfke (1979), S. 596.

⁷¹ Cf. Min. Fel., *Oct.* 9,4; cf. Bickermann (1927), S. 259; Schäfke (1979), S. 599.

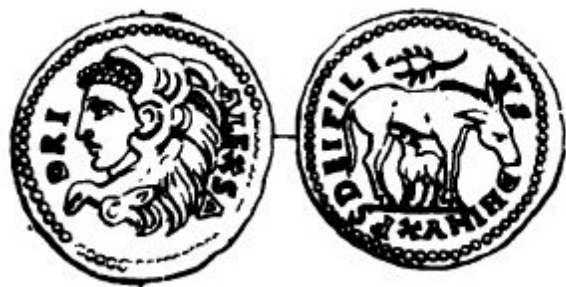
⁷² Cf. Bickermann (1927), S. 258; Helbig (1966), S. 861.

dritten Jahrhunderts.⁷³ Sie wird durch die Inschrift „Alexamenos verehrt [seinen] Gott“ (Αλεξαμενος σεβετε (lies: σέβεται) θεον) erklärt.⁷⁴

Im babylonischen Talmud ist schließlich noch die Andeutung zu finden, dass Christus „die Nachgeburt eines Maultieres“ (סילתא דכווניתא) sei, wodurch die jungfräuliche Geburt durch die Unfruchtbarkeit des Tieres karikiert wird.⁷⁵ Dies passt gut zu der Darstellung der Prägungen, die Jesus als Fohlen präsentieren, das von seiner Mutter gesäugt wird.⁷⁶

Mit Hinblick auf die Rezeption Alexanders des Großen verdienen zwei Stücke der Asinaprägungen Aufmerksamkeit, die die Darstellung der säugenden Eselin auf der Rückseite mit dem Abbild des Königs, der mit dem Löwenfell des Herakles bekleidet ist, kombinieren.⁷⁷

Dass hiermit Alexander gemeint ist, wird durch die Legenden bestätigt.⁷⁸ Während bei dem einen Exemplar die Rückseite unbeschriftet ist, wird bei dem Anderen das Füllen durch die Aufschrift „D(ominus) N(oster) IH(s)V(s) XP(isto)S DEI FILI – VS“ identifiziert.⁷⁹ Damit wird der angebliche Gottessohn Alexander mit Jesus



Alexander und Jesus Christus als Füllen, Asina-Prägung (frühes 5. Jh. n. Chr.).

Christus kontrastiert, dessen Anspruch auf göttliche Abkunft durch die Legende besonders hervorgehoben wird. Richard Klein hat diese Stücke als Bestandteil antichristlicher „Provokationen“ gedeutet.⁸⁰ Dass die Assoziation des Königs mit einer spätantiken heidnischen Reaktion nicht ganz so eindeutig ist, wie es auf den ersten Blick scheint, macht jedoch ein weiteres Medaillon deutlich, das 1857 zusammen mit den eben behandelten Prägungen publiziert worden ist und ebenfalls aus der Zeit des Honorius stammen soll. Diese zeigt auf der Vorderseite wieder den Makedonen mit dem Löwenfell während aber auf der Rückseite ein großes Christusmonogramm prangt.⁸¹ Es scheint daher angebrachter, diese Stücke eher als das Ergebnis eines religiösen und kulturellen Eklektizismus als einer

⁷³ Cf. Helbig (1966), S. 862; Smith (1978), S. 62.

⁷⁴ Cf. Helbig (1966), S. 861; Smith (1978), S. 62.

⁷⁵ *B. Bekhoroth* 8b mit Bezug auf Mt. 8,5; cf. Alföldi (1951a) S. 66; Lachs (1987), S. 82; kritisch gegenüber dieser Interpretation der Textpassage Maier (1982), S. 117f.

⁷⁶ Cf. Alföldi (1951a), S. 65f.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, Nr. 4; 5; zur Datierung siehe *ibid.*, S. 62f.

⁷⁸ Alföldi (1951a), Nr. 4: „ALEXA – NDER“; Nr. 5: „ALEXA[N] – DRI“.

⁷⁹ *Id.* (1951b), Nr. 5.

⁸⁰ Klein (2006), S. 198.

⁸¹ Cavedoni (1857), Nr. 5 (=Alföldi (1976), Nr. 42); cf. Amitay (2010), S. 143. Alföldi (1976), S. 13 beurteilt im Einklang mit seiner These der Kontorniaten als antichristliche Propagandamittel das Christusmonogramm als eine spätere Umarbeitung.

religiösen Propaganda zu sehen.⁸² Doch auch wenn diese Zusammenstellung von Alexander und Jesus keine antichristliche Stoßrichtung aufwies, war sie doch zumindest für kirchliche Vertreter wie Johannes Chrysostomos eine tadelnswerte Praxis, wie an seiner oben zitierten Predigt deutlich wird.⁸³ Bei Kyrill von Alexandria, findet sich hingegen wieder die Kritik an Alexander dem Großen im Zuge der Verteidigung gegen christenfeindliche Polemik.

2.6.7. Kyrill von Alexandria

In seiner Schrift gegen Julian sieht sich Kyrill, der Neffe und Nachfolger des innerkirchlichen Widersachers des Johannes Chrysostomos, Theophilos von Alexandria, gezwungen, auf den Vorwurf des Kaisers einzugehen, die Christen würden ihre Märtyrer vergöttlichen.⁸⁴ Dem setzt der Patriarch von Alexandria entgegen, dass die Heiden sogar jemanden, der „durch Mord und Blutschuld befleckt“ (μιαρός τε καὶ μαιφόνος) sei, nämlich Alexander den Großen, zu den Göttern zählen würden. Denn diesen hätten sie zum „dreizehnten Gott“ (τρισκαιδέκατον ... θεὸν) gemacht.⁸⁵ Dieser habe aber sogar seinen Liebling Hephaistion als Gott mit Altären und Opfern verehren lassen.⁸⁶ Dass Kyrill gerade auf Alexander als negatives Beispiel für die heidnische Kultpraxis zurückgreift, mag wieder auf seine Herkunft aus Alexandria zurückzuführen sein, auch wenn der Kult für den König zur Zeit des Patriarchen in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts wohl schon nicht mehr bestanden hat.⁸⁷

Mit dem Namen Kyrills ist noch ein weiterer Text aus Ägypten verbunden, der sich mit der kultischen Verehrung des Königs beschäftigt. So berichtet eine koptische Version der Legende über die Auffindung eines Schatzes durch Bischof Theophilos, die seinem Neffen Kyrill zugeschrieben wird, jener habe ihn an einem Ort, der als „der Tempel Alexanders“ (περφεὶ ντε ἀλεξανδρος) bezeichnet wird, gefunden.⁸⁸ Dieser wird im Text in der Wüste außerhalb der Stadt lokalisiert und als verlassen geschildert.⁸⁹ Der Kult des Königs und Gründers Alexandrias wird damit als ein überwundener Bestandteil der heidnischen Vergangenheit dargestellt. In der älteren Forschung ist die Autorenschaft Kyrills bestritten

⁸² Cf. Ruggini (1965), S. 16.

⁸³ Cf. Saunders (2006), S. 109; siehe Kapitel 2.6.5.

⁸⁴ Cf. Kyr. Alex., c. *Julian*. 6,201; cf. Hammerstaedt (1996), S. 92; Nesselrath (2001), S. 41.

⁸⁵ Ibid. 205; cf. Hammerstaedt (1996), S. 93; Van Nuffelen (2002), S. 267.

⁸⁶ Cf. ibid.; cf. Wirth (1993), S. 69.

⁸⁷ Siehe Kapitel 1.1.3.

⁸⁸ Ps.-Kyr. Alex., *Miracles des trois enfants* f. 169r; cf. Kákosy (1982), S. 73; Westerfeld (2003), S. 7. Zu anderen Versionen dieser Geschichte siehe Dölger (1932), S. 189-191; Orlandi (1985), S. 103f.

⁸⁹ Ps.-Kyr. Alex. *Miracles des trois enfants* f. 168v; cf. Westerfeld (2003), S. 7.

worden,⁹⁰ Westerfeld hat sich jedoch wieder für den Patriarchen als Urheber dieses Textes ausgesprochen.⁹¹ Die christliche Kritik an der Vergöttlichung Alexanders war aber nicht nur auf die östliche Hälfte des römischen Reiches beschränkt. So findet sie sich auch in dem Geschichtswerk des Orosius.

2.6.8. Orosius und Fulgentius bis Leon Diakonos

In seinen *historiae adversus paganos* kommt Orosius auch auf die Feldzüge Alexanders zu sprechen. Im Einklang mit der Konzeption seines Geschichtswerkes zu zeigen, dass der Wechsel zum Christentum kein Nachteil für das Imperium Romanum war, sondern dass es auch schon zuvor zu schrecklichen Ereignissen in der Geschichte gekommen sei, schildert er die Feldzüge Alexanders als eine blutige Raserei eines grausamen Tyrannen, über den er sagt:⁹² „Aber seine Grausamkeit gegenüber seinen eigenen Männern war nicht geringer als seine Raserei gegen den Feind.“ (*Sed nec minor eius in suos crudelitas quam in hostem rabies fuit.*)⁹³

Mit Hinblick auf die religiöse Rezeption des Königs ist die Schilderung des Besuches des Ammoniums bei Orosius von Interesse. Dieser wird von dem christlichen Autor als Unterfangen geschildert, durch das der König „die Schmach seines unbekannten Vaters und die Schande seiner ehebrecherischen Mutter“ (*ignominiam sibi patris incerti et infamiam adulterae matris*) auslöschen wollte.⁹⁴ Der Ruf, Alexander sei von einem Gott gezeugt worden, wird hier wieder – wie bei Justin – durch den Versuch erklärt, einen möglichen Seitensprung der Mutter zu vertuschen.⁹⁵ Orosius nutzt diese Passage jedoch auch, um zusätzlich gegen die heidnischen Götter zu polemisieren. Indem Alexander nämlich dem Oberpriester vorher befohlen habe, was er als Antwort haben wollte, habe er deutlich gemacht, dass die Orakelantworten nicht von den Göttern kämen. Diese seien nämlich „stumm und taub“ (*mutis et surdis*).⁹⁶ Orosius gebraucht hier also die bereits in seiner Quelle vorhandene Kritik an der Vergöttlichung Alexanders und weitet sie gegen die heidnischen Kulte im Allgemeinen aus. Die zweite Thematisierung der Vergöttlichung Alexanders bei Orosius findet sich im Zusammenhang mit dem Tod des Kallisthenes. So begründet er dessen

⁹⁰ Cf. Vis (1929), S. 159; Kákosy (1982), S. 72.

⁹¹ Cf. Westerfeld (2003), S. 6.

⁹² Cf. Cary (1954), S. 99; Hansen (1974), S. 613; Ross (1988), S. 74; Die negative Schilderung Alexanders ist also durch die Grundkonzeption des Werkes des Orosius vorgegeben. Daher ist es nicht nötig mit Klein (1988), S. 985-988 zu vermuten, dass diese Darstellung als Reaktion auf eine Propagierung des Königs durch eine stadtrömische heidnische Elite provoziert sei.

⁹³ Oros., *hist.* 3,18,8.

⁹⁴ Ibid. 3,16,12.

⁹⁵ Cf. Klein (1988), S. 986; Döpp (1999), S. 210; siehe Kapitel 2.4.3.

⁹⁶ Oros., *hist.* 3,16,13.

Tötung damit, dass der Philosoph sich geweigert habe, den König „wie einen Gott“ (*ut deum*) zu ehren.⁹⁷

Mit Orosius wird die Frage der Vergöttlichung Alexanders zum ersten Mal in einem christlichen Geschichtswerk erörtert, wobei er in seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Vergöttlichung des Königs in der Tradition der lateinischen Alexanderhistoriker steht.⁹⁸ Die negative Haltung des Orosius gegenüber dem Makedonen hat dann Fulgentius an der Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert⁹⁹ in seiner Zusammenstellung von biblischer und heidnischer Geschichte *de aetatibus mundi et hominis* übernommen.¹⁰⁰ Zum Thema der Zeugung Alexanders greift er jedoch auf den Stoff des Alexanderromans zurück:¹⁰¹

Alexander nämlich brach hervor, nach nicht unbestrittener Ansicht ein Sohn des Makedonen Philipp, befleckt durch den Schimpf, keinen sicheren Vater zu haben. Einige nämlich berichten, Diktanabos habe in flammender Leidenschaft Olympias heimlich durch zauberisch Machwerk geschändet, andere berichten, sie habe von der auftreibenden Umarmung einer schuppentragenden Schlange geschwängert das Giftknäblein zur Welt gebracht.

*Namque Alexander dubia sub opinione Philippi Macedonis filius incerti patris crimine maculatus exurgit. Quidam enim ferunt, Dictanabum uaporante libidine, clandestino Olimpiada magico conpressisse figmento, alii quod draconis squamiferi fermentante complexu uirulentum ediderit grauidata puerulum.*¹⁰²

Hier wird aus dem angeblichen Gottessohn das Ergebnis eines Seitensprunges oder die Saat einer Verbindung der Olympias mit einem Schlangenwesen. In der widernatürlichen Zeugung Alexanders als „Giftknäblein“ zeigt sich bereits die zerstörerische Wirkung des Königs, den Fulgentius als das „berühmteste Unheil“ (*clarissimum ... nefas*) charakterisiert.¹⁰³

Eine direkte Übernahme der Darstellung und Begründung des Zuges zum Ammonium aus den *historae adversus paganos* findet sich im neunten nachchristlichen Jahrhundert in der Chronik Frechulfs von Lisieux.¹⁰⁴ In der zeitgenössischen Historiographie lässt sich jedoch auch ein freier Umgang mit dem Werk des Orosius erkennen. So wurde dieses unter König Alfred

⁹⁷ Ibid., 3,18,11; Cf. Curt. 8,6,1; Iust. 15,3; cf. Cary (1987), S. 112.

⁹⁸ Cf. Cary (1987), S. 112.

⁹⁹ Cf. Whitbread (1971), S. 6; Döpp (1999), S. 212.

¹⁰⁰ Zur Abhängigkeit des Fulgentius von Orosius siehe Cary (1954), S. 99; (1987), S. 136; Whitbread (1971), S. 180; Stöcker (1979), S. 72. Zum literarischen Charakter des Werkes siehe Whitbread (1971), S. 6; 179; Cary (1987), S. 136; Döpp (1999), S. 212.

¹⁰¹ Cf. Stöcker (1979), S. 61f.

¹⁰² Fulg., *aet. mund.* 10,37 mit den Änderungen bei Stöcker (1979), S. 58 (Übersetzung Stöcker).

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Cf. Freculphus Lexoviensis, *chronicon* 1,4,22; cf. Schnell (1989), S. 51.

ins Altenglische übersetzt.¹⁰⁵ Hierbei lassen sich einige Unterschiede zum lateinischen Text erkennen. So sind aus den „Altären Alexanders“ (*aras ... Alexandri*), die Orosius zu Beginn seines Werkes anführt, „Heiligtümer Alexanders“ (*Alexandres herga*) geworden.¹⁰⁶ Aber auch in den Bericht über den Besuch des Orakels in der Oase Siwa sind Zusätze eingefügt worden. So hat der Übersetzer in die Schilderung der Motivation des Königs, das Heiligtum aufzusuchen, die Zeugungslegende des Romans eingearbeitet:¹⁰⁷

Dann wollte er zu diesem Tempel, von dem die Ägypter sagten, dass er derjenige ihres Gottes Ammon, des Sohnes des Iobes, ihres anderen Gottes, wäre, um seine Mutter in Bezug auf Nektanebos, den Zauberer, reinzuwaschen, von dem man sagte, dass sie mit ihm Ehebruch begangen habe und dass er der Vater Alexanders wäre.

*sipþan he for to þæm hearge þe Egypti sædon þæt he wære Amones heora godes, se wæs Iobeses sunu heora opres godes, to þon þæt he wolde beladian his modor Nectanebuses þæs drys, þe mon sæde þæt heo hie wið forlæge 7 þæt he Alexandres fæder wære.*¹⁰⁸

Im Gegensatz zum lateinischen Text ist der angebliche Vater Alexanders nicht unbekannt, sondern wird als der Zauberer Nektanebos identifiziert. Der Orakelbetrug wird ebenfalls weiter ausgeführt. So befiehlt Alexander in der altenglischen Übersetzung dem Priester, sich im Kultbild des Gottes Ammon zu verstecken, um von dort seine Fragen zu beantworten.¹⁰⁹ So wird die Polemik des Orosius gegen die heidnischen Orakel durch die plastische Schilderung des Ablaufs der angeblich göttlichen Proklamation des Königs als Gottessohn weiter untermauert.¹¹⁰

Eine ähnliche Ergänzung des Textes der *historiae adversus paganos* lässt sich in einer Handschrift aus St. Gallen, die ebenfalls aus dem neunten Jahrhundert stammt,¹¹¹ erkennen. Dort wird der Ehebruch der Olympias durch eine Glosse folgendermaßen erläutert:

mit dem zauberkundigen Nectanabus, einem verbannten Magier, einem gewissen König, der sich in einen Drachen verwandelte, welcher ein Gott hätte sein sollen, um so den Beischlaf zu tarnen

*cum nectanabo medico. mago exule. quondam rege. in draconem se qui deus esse debuisset transfigurante. vt ita commixtionem falleret*¹¹²

¹⁰⁵ Cf. Liggins (1970), S. 321; gegen eine Autorenschaft des Königs auch Batley (1970), S. 459.

¹⁰⁶ *The Old English Orosius* 1,1; cf. Oros., *hist.* 1,2,5; siehe Kapitel 1.3.2.

¹⁰⁷ Cf. Weinreich (1911), S. 53.

¹⁰⁸ *The Old English Orosius* 3,9.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*

¹¹⁰ Cf. Bunt (1994), S. 15.

¹¹¹ Cf. Mortensen (1999/2000), Nr. 183; Scarpatetti (2003), S. 219-221.

¹¹² *Die Glossen Ekkeharts IV. im Codex Sangallensis 621*, 118a24-27; cf. Bateley (1980), S. 259.

In demselben Manuskript ist anlässlich der Erwähnung der Gründung Alexandrias durch Orosius¹¹³ vermerkt, dass Alexander auf die Tore der Stadt „Alexander, der Sohn eines Gottes, hat dies gemacht“ (*Alexandros filius dei haec fecit*) habe schreiben lassen. Es wird dann versucht, den Satz auf Griechisch in lateinischen Buchstaben zu wiederholen: *eines dios e poie* (vielleicht für *υἱὸς Διὸς ἐποίησεν*).¹¹⁴ Damit wird die Selbstdarstellung Alexanders als Zeussohn herausgestellt, wobei durch den Versuch der Wiedergabe auf Griechisch der Eindruck erweckt werden soll, dass diese Bezeichnung authentisch sei.

Die Aufnahme der Nektaneboserzählung in der christlichen Historiographie war im neunten nachchristlichen Jahrhundert nicht auf den lateinischen Westen beschränkt. So fand sie ebenfalls Eingang in die Chronographie des Georgios Synkellos.¹¹⁵ Im Zusammenhang mit der Eroberung Ägyptens durch den Perserkönig Ochos berichtet er, dass es zwei Ansichten über die Flucht des Nektanebos gäbe. Die einen würden sagen, er sei nach Äthiopien geflohen, die anderen, er habe sich nach Makedonien begeben. Die zweite Variante führt Georgios weiter aus, indem er die Meinung referiert, dass der Ägypter „durch Zauberei mit Olympias sexuell verkehrt“ (*Ὀλυμπιάδι μιχθεὶς διὰ γοητείας*) und Alexander gezeugt hat, „von dem gesagt worden ist, er sei ein Sohn des Gottes Ammon“ (*Ἀμμωνος εἶναι θεοῦ υἱὸν νομιζόμενον*).¹¹⁶ Der angebliche Ehebruch der Olympias mit Nektanebos wird hier wieder mit dem Glauben an die Abkunft Alexanders von einem Gott zusammengebracht. Der Chronograph selbst bezeichnet den König jedoch als Sohn Philipps und der Olympias.¹¹⁷

Der Bericht über die Flucht des Nektanebos nach Makedonien findet sich noch bei einem zweiten byzantinischen Schriftsteller des neunten Jahrhunderts, bei Georgios Monachos.¹¹⁸ Dieser berichtet ebenfalls, dass der Ägypter sich Olympias mit Magie gefügig gemacht und mit ihr Alexander gezeugt habe.¹¹⁹ Die Verbindung zum Glauben an die göttliche Abkunft des Königs wird hierbei jedoch nicht hergestellt.

Im zehnten Jahrhundert findet sich die Frage nach der göttlichen Zeugung Alexanders in der byzantinischen Geschichtsschreibung bei Leon Diakonos. Anlässlich des Schicksals des Kaisers Nikephoros II. äußert er sich zur Vergänglichkeit des menschlichen Glücks, weil zu großer Erfolg die Menschen verleite, das Schicksal herauszufordern und sich selbst zu Göttern zu erklären. Als Beispiel nennt er neben den Aloiden und Nebukadnezar auch Alexander den

¹¹³ Cf. Oros., *hist.* 3,16,14.

¹¹⁴ *Die Glossen Ekkeharths IV. im Codex Sangallensis 621*, 118b8f.

¹¹⁵ Zur Datierung der Chronographie siehe Wallraff (2007), S. XLII.

¹¹⁶ Georgios Syncellus, *ecloga chronographica* 307; cf. Gleixner (1961), S. 37.

¹¹⁷ Cf. *ibid.* 306.

¹¹⁸ Zur Datierung der Chronographie siehe Gleixner (1961), S. 38.

¹¹⁹ Georgios Monachus, *chronicon breve* 1,16; cf. Gleixner (1961), S. 39.

Großen, von dem er sagt, dass er „beanspruchte, Sohn Ammons genannt zu werden“ (Ἀμμωνος υἱὸς ἀξιῶν ὀνομάζεσθαι).¹²⁰ Daneben bezeugen die Exzerpte Kaiser Konstantins VII. die Rezeption der Diskussionen über die Vergöttlichung des Königs bei Arrian und Polybios.¹²¹

Neben der allgemeinen Historiographie fand die Auseinandersetzung mit der Vergöttlichung Alexanders auch Eingang in die Kirchengeschichtsschreibung. Es muss daher untersucht werden, wie dieses Thema bei Sokrates Scholastikos und bei der an diesen anschließenden *historia ecclesiastica tripartita* behandelt wird.

2.6.9. Sokrates Scholastikos, Epiphanius und Cassiodor

Die Auseinandersetzung mit der Vergöttlichung Alexanders findet in der Kirchengeschichte des Sokrates Scholastikos, eines jüngeren Zeitgenossen Augustins, ähnlich wie bei Kyrill im Zusammenhang mit der Behandlung Julians statt. Im Zuge seiner Zurückweisung der Aussagen des Libanios über den Kaiser kritisiert er die Heiden dafür, Menschen zu ihren Göttern zu machen.¹²² Als Beispiel hierfür dient ihm neben anderen wieder Alexander der Große. Sokrates bedient sich hierbei eines Orakelspruches, welchen er dem Heiligtum in Delphi zuweist:

Als Alexander, der König der Makedonen nach Asien übersetzte, baten die Amphiktyonen um ein Orakel, was sie tun sollten, um sich bei Alexander beliebt zu machen, und die Pythia antwortete dieses: „Ehrt Zeus, den Höchsten der Götter, und Athene Tritogenia und den in einem menschlichen Körper verborgenen Herrscher, den Zeus durch eine unaussprechliche Befruchtung gezeugt hat, den Beschützer der für die Sterblichen rechten Ordnung, den König Alexander.“ Dies gab der Dämon in Delphi kund, der auch selbst die Herrscher zu Göttern machte.

Τοῦ δὲ Μακεδόνων βασιλέως Ἀλεξάνδρου ἐπὶ τὴν Ἀσίαν διαβαίνοντος οἱ Ἀμφικτύονες <ἐμαντεύσαντο, ὃ ἂν ποιήσαντες> Ἀλεξάνδρῳ χαρίζονται, καὶ ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τάδε· „Ζᾶνα θεῶν ὑπατον καὶ Ἀθηνᾶν Τριτογένειαν τιμᾶτε βροτέῳ τ' ἐν σώματι κρυπτὸν ἄνακτα, ὃν Ζεὺς ἀρρήτοις γοναῖς ἔσπειρεν, ἀρωγὸν εὐνομίης θνητοῖσιν, Ἀλέξανδρον βασιλῆα.“ Ταῦτα τὸ ἐν Πυθοῖ δαιμόνιον ἐχρημάτισεν, ὃ καὶ αὐτὸ τοῦς δυνάστας ἐθεοποιεῖ.¹²³

¹²⁰ Leo Diaconus, *historia* 5,3; zur Biographie Leons und seiner Arbeitsweise als Historiker siehe Talbot/Sullivan (2005), S. 9-50.

¹²¹ Cf. Constantinus Porphyrogenitus, *de virtutibus et vitiis, e Polybio* 42; *de sententiis, ex Arriano* 9.

¹²² Cf. Sokr. 3,23,47; cf. Fatouros (1996), S. 114; Hammerstaedt (1996), S. 79f.

¹²³ Sokr. 3,23,54-56; eine andere Textrekonstruktion, die jedoch in Bezug auf die hier behandelte Fragestellung keinen Sinnunterschied bietet, vertritt Hammerstaedt (1996), S. 80 Anm. 16.

Der Historiker verbindet hier die angeblich göttliche Abkunft des Königs mit seiner kultischen Verehrung. Alexander wird wieder als Paradebeispiel für die Vergöttlichung von Menschen angeführt.¹²⁴ Diese Wahl mag neben seiner Prominenz auch dadurch beeinflusst sein, dass Libanios den König, den er ja als Zeussohn bezeichnet, in seinem Epitaphios auf Kaiser Julian als tröstendes Beispiel anführt.¹²⁵

Die Zuweisung der Anstachelung zur Vergöttlichung von Menschen wie Alexander an einen in Delphi residierenden Dämon greift eine Theorie auf, die sich bereits bei Justin Martyr im zweiten Jahrhundert n. Chr. findet: Die Erzählungen über die von Zeus gezeugten Kinder seien „wegen der Betätigung schlechter Dämonen“ (κατ’ ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων) zustande gekommen, damit die Menschen auch die Berichte über Jesus für eine „Fabelerzählung“ (τερατολογία) halten sollten.¹²⁶ Damit wird auch die Vergöttlichung Alexanders zu dem Machwerk eines Dämons erklärt, um die Menschen an der Erkenntnis des wahren Gottessohnes zu hindern.

Diese Passage aus dem Werk des Sokrates Scholastikos wurde im sechsten nachchristlichen Jahrhundert unter der Ägide Cassiodors durch Epiphanius ins Lateinische übertragen und in seine *historia ecclesiastica tripartita* aufgenommen, wodurch sie auch im ehemaligen Westen des römischen Reiches rezipiert werden konnte.¹²⁷ Ein besonderer Schwerpunkt in der Aufarbeitung der Vergöttlichung Alexanders im sechsten Jahrhundert lässt sich jedoch im Osten, in Gaza feststellen.

2.6.10. Die Schule von Gaza

In Gaza erlebte die Literatur und Rhetorik um die Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert eine Blüte, die in der Forschung unter dem Begriff „Schule von Gaza“ gefasst wird.¹²⁸ In den Texten dieser christlichen Autoren lässt sich auch eine Rezeption der Vergöttlichung Alexanders feststellen.¹²⁹ So wird sie bei Prokop von Gaza in dessen Panegyrikos auf Kaiser Anastasios thematisiert.¹³⁰ Hier wird der König wieder herangezogen, um das Lob des Kaisers zu untermalen. Der Panegyriker gibt an, er habe früher die Behauptung, der Philippssohn Alexander sei von göttlicher Herkunft, nicht geglaubt, sondern

¹²⁴ Cf. Van Nuffelen (2002), S. 267.

¹²⁵ Siehe Kapitel 2.5.3.

¹²⁶ Iust. Mart., *I apol.* 54; cf. Jones (2010), S. 86; Lanzillotta (2010), S. 454.

¹²⁷ Cassiod., *hist.* 7,2; zum Verhältnis von Epiphanius und Cassiodor bei der Abfassung der Kirchengeschichte siehe Hanslik (1971), *passim.*; Krautschik (2003), S. 89.

¹²⁸ Cf. Chauvot (1986), S. 86; Glucker (1987), S. 51; Penella (2009), S. 1.

¹²⁹ Zum Christentum der behandelten Autoren siehe Downey (1963), S. 109; 111; Glucker (1987), S. 51-53; Penella (2009), S. 4.

¹³⁰ Zur Datierung siehe Chauvot (1986), S. 95-97.

sie für eine „Legende“ (μῦθος) und „Erddichtung“ (πλάσμα) gehalten.¹³¹ Im Angesicht der Taten des Anastasios sei er aber bereit, Folgendes einzuräumen:

Wenn jener so beschaffen war, wie du selbst uns durch deine Kunde hervorgetreten bist, lasse ich mich überzeugen, dass dieser in Allem siegreich und das Kind des Zeus war, und dass Philipp betrogen worden ist.

εἰ τοιοῦτος ἦν ἐκεῖνος, οἷος ἡμῖν αὐτὸς προῆλθες τῇ πείρᾳ, πείθομαι τοῦτον τοῖς πᾶσι νενικηκέναι καὶ Διὸς εἶναι παῖδα καὶ Φίλιππον ἡπατῆσθαι.¹³²

Die angeblich göttliche Abkunft Alexanders wird hierbei ins Lächerliche gezogen, wobei der mutmaßliche Ehebruch der Olympias wieder ins Spiel gebracht wird.¹³³ Sie wird als so unglaublich charakterisiert, dass nur die Taten des Kaisers Prokop veranlassen könnten, ihr Glauben zu schenken, wodurch das wunderbare Wirken des Athanasios unterstrichen wird.¹³⁴

Eine Kritik der Behauptung, Alexander sei von einem Gott gezeugt worden, findet sich auch bei Prokops Schüler Chorikios.¹³⁵ In seiner Rede anlässlich der Feier der Brumalia durch Kaiser Justinian, die in die 530er Jahre datiert wird,¹³⁶ vergleicht er den Kaiser mit dem Makedonen, der nach dem Sieg über die Perser auch ein Fest veranstaltet habe. Hierbei sieht er sich gezwungen herauszustellen, dass Alexander der Sohn Philipps gewesen sei, und er nicht „den Legenden“ (τοῖς μύθοις) glauben könne, dass er ein Sohn des Zeus gewesen sei.¹³⁷

Dieselbe Ablehnung der göttlichen Zeugung des Königs findet sich noch in einer weiteren Rede des Chorikios. Den Kontext bietet hierbei die angebliche Vorliebe Alexanders für den Bildhauer Lysipp. Anlässlich der Nennung des Patronyms des Königs betont der Redner wieder seinen Unglauben gegenüber der Abkunft Alexanders von einem Gott, indem er ausführt: „Denn er war der Sohn Philipps, auch wenn er glauben wollte, der Sohn des Zeus zu sein“ (Φιλίππου γὰρ ἦν, εἰ καὶ τοῦ Διὸς δοκεῖν ἐβούλετο εἶναι).¹³⁸ Diese Textstelle ist möglicherweise die Vorlage für eine Passage in den Briefen des Nicetas Magister aus dem zehnten Jahrhundert n. Chr.¹³⁹ Dort beklagt der byzantinische Exilant, dass er nicht die materiellen Fähigkeiten besitze, um zu trauern, wie sie Alexander dem Großen beim Tode Hephaistions zur Verfügung standen.¹⁴⁰ Den König charakterisiert er dabei, wenn man eine kausative Sinnrichtung des Mediums annimmt, als „Sohn Philipps, der sich aber lieber für den

¹³¹ Prok. Gaz., *panegyricus* 27.

¹³² Ibid.

¹³³ Cf. Portmann (1988), S. 196f; Klein (2003), S. 199.

¹³⁴ Cf. Portmann (1988), S. 196.

¹³⁵ Zum Verhältnis von Chorikios zu Prokop siehe Glucker (1987), S. 53.

¹³⁶ Cf. Mazza (2010), S. 172.

¹³⁷ Chorikios, *or.* 13,7.

¹³⁸ Id., *or.* 34,1 (=Stewart, Nr. T123).

¹³⁹ Cf. Westerink (1973), S. 85.

¹⁴⁰ Cf. Nicetas Magister, *ep.* 12.

Sohn des Zeus halten ließ“ (ὁ Φίλιππου, μᾶλλον δὲ Διὸς πιστευόμενος).¹⁴¹ Durch die Mehrdeutigkeit des Partizips ist die negative Einordnung dieser Passage jedoch weniger deutlich als in der Vorlage bei Chorikios.

Eine Thematisierung der Vergöttlichung Alexanders findet sich schließlich auch bei Aeneas von Gaza, einem Zeitgenossen Prokops.¹⁴² In seinem Dialog *Theophrastus*, der schildert, wie ein Neuplatoniker von der christlichen Lehre überzeugt wird,¹⁴³ wird auch wieder die Vergöttlichung von Menschen kritisiert. Als abschließendes und schlimmstes Beispiel wird hierbei Alexander der Große angeführt, der in Athen zum dreizehnten Gott erhoben worden sei, obwohl er doch gestorben sei.¹⁴⁴

Als ein Grund für diese intensive Beschäftigung mit der angeblichen Göttlichkeit Alexanders ist die enge Verbindung des intellektuellen Gaza zu Alexandria zu sehen.¹⁴⁵ So findet sich dieses Thema ja auch bereits bei Kyrill von Alexandria und der ihm zugeschriebenen Theophiloslegende.¹⁴⁶ Die Aktualität, die dieser Frage in dieser Epoche noch beigemessen wurde, zeigt sich bei Prokop von Caesarea, der Kaiser Justinian als Missionar darstellt, der in der libyschen Wüste einen Kult für Ammon und Alexander aufgelöst haben soll.¹⁴⁷ Der Kaiser kümmere sich laut Prokop nämlich nicht nur um die physische Sicherheit seiner Untertanen, sondern auch um ihr Seelenheil.¹⁴⁸

2.6.11. Johannes Malalas

Als letzter griechischer Autor soll an dieser Stelle ein weiterer Zeitgenosse Justinians, der in Antiochia beheimatete Johannes Malalas, Erwähnung finden.¹⁴⁹ In seiner Weltchronik beschreibt er Alexander als Feldherrn, der sich nach seiner Interpretation der danielischen Tiervision „wie ein Panther“ (ὡς πάρδαλις) auf das Perserreich stürzte.¹⁵⁰ Die negative Bewertung des Heidentums des Königs wird in der Behauptung deutlich, Alexander habe bei der Gründung Alexandrias eine „Jungfrau“ (κόρην παρθένον) geopfert.¹⁵¹

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Cf. Wacht (1969), S. 15; Glucker (1987), S. 52.

¹⁴³ Cf. Downey (1963), S. 111f; Wacht (1969), S. 20.

¹⁴⁴ Aen. Gaz., *Theophrastus* 34; cf. Van Nuffelen (2002), S. 267.

¹⁴⁵ Zum Verhältnis der Schule von Gaza zu Alexandria siehe Downey (1963), S. 108; Glucker (1987), S. 51; Penella (2009), S. 2f.

¹⁴⁶ Siehe Kapitel 2.6.7.

¹⁴⁷ Cf. Prok. *aed.* 6,2,16-20.; cf. Gleixner (1961), S. 9; Stoneman (2008), S. 218.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*

¹⁴⁹ Zum Niederschlag dieser Herkunft im Werk des Johannes siehe Drosihn/Meier/Priwitz (2009), S. 12; zu den Lebensdaten des Autors *ibid.*, S. 20.

¹⁵⁰ Ioh. Mal. 8,1; cf. Gleixner (1961), S. 54f. Zu Alexander und dem biblischen Buch Daniel siehe Kapitel 2.3.1. und 2.3.3.

¹⁵¹ Ioh. Mal. 8,1; cf. Gleixner (1961), S. 36.

Die vermeintlich göttliche Abkunft des Königs behandelt Johannes jedoch bereits im Zusammenhang mit der Eroberung Ägyptens durch Ochos. Hierbei berichtet er wie der Alexanderroman, dass Nektanebos nach Makedonien geflohen sei. Zu dieser Zeit sei auch das Gerücht entstanden, dass die Königin Olympias „durch Täuschung“ (διὰ γλεύης) durch den Ägypter „zur Hure geworden sei“ (ἐπορνεύθη) und so Alexander geboren habe. Daran schließt Johannes die Bemerkung an: „Von ihm (von Alexander) sagen sie, er sei von Zeus Ammon empfangen worden“ (ὅν λέγουσιν ὑπὸ Διὸς Ἄμμωνος συλληφθῆναι).¹⁵² Der Ruf, von einem Gott gezeugt worden zu sein, wird also wieder auf einen Ehebruch der Olympias zurückgeführt. Johannes macht hierbei nicht deutlich, wer diejenigen sein sollen, die, wie der Präsenzgebrauch impliziert, noch zu seiner Zeit eine solche Behauptung vorbringen sollten. Die Proklamation der göttlichen Abkunft des Königs, die auf einem mutmaßlichen Ehebruch der Königin beruht, wird damit einer unpersönlichen Masse zugewiesen.

Nachdem nun mit dem Antiochener Johannes Malalas deutlich geworden ist, wie die Vergöttlichung Alexanders an der Wende von der Antike zum Mittelalter bei einem auf Griechisch schreibenden Syrer rezipiert wurde, stellt sich nun die Frage, wie dieses Thema in der syrischsprachigen sowie in der armenischen Literatur dieser Epoche behandelt worden ist.

¹⁵² Ibid.

2.7. Das armenische und syrische Christentum und der Koran

2.7.1. Der armenische Alexanderroman

Die armenische Übersetzung des Alexanderromans wird in das fünfte Jahrhundert n. Chr. und damit nur kurze Zeit nach der Erfindung der armenischen Schrift zu Beginn desselben Jahrhunderts datiert.¹ Der Roman ist also eines der ersten nichtchristlichen Werke, das im Zuge der Übersetzungstätigkeit dieser Epoche seinen Weg ins Armenische fand.² Neben der bereits erwähnten Betonung der Abkunft Alexanders aus einem Schlangengeschlecht³ ist im Hinblick auf die Rezeption der göttlichen Verehrung des Königs eine Stellungnahme des Erzählers, die sich nur in der armenischen Übersetzung findet, von Bedeutung.⁴ Diese schließt an die Schilderung des Todes Alexanders an und lautet folgendermaßen:

Und so ging Alexander, der Eroberer und große König, zu den Göttern hinüber, nachdem er dreiunddreißig Jahre gelebt hatte. Aber ich denke, sie reden nicht fälschlich, welche sagen, dass er ein Sohn des Aramazd ist, und außerdem nicht die, welche sagen, er sei Ammons (Sohn).

Եւ այսպէս Աղէքսանդրոս աշխարհակալ և մեծ թագաւորն յաստուածս անց գնաց կեցեալ սորա ամս երեսուն և երիս: Բայց ոչ չարահաւ կարծեմ ասել, որք ասեն, թէ Արամազդայ որդի է, այլ և ոչ, որք Ամոնայն ասեն.⁵

Als Begründung für diese Annahme führt der Erzähler an, dass Alexander an Charakter, Verstand, Gerechtigkeit, Beherrschtheit, Freigebigkeit und Tugend das menschliche Maß überschritten und sich durch seine militärischen Leistungen bewiesen habe.⁶

Dieses Bekenntnis zur göttlichen Abkunft des Königs widerspricht der romaneigenen Schilderung der Zeugung Alexanders durch den Ägypter Nektanebos.⁷ Sie ähnelt jedoch stark der Ehrung Alexanders bei den spätantiken Panegyrikern, bei denen ebenfalls die Taten des Königs als Beweis für seine Abkunft von einem Gott gedeutet werden.⁸ Es ist auf jeden Fall

¹ Cf. Wolohojian (1969), S. 10 Anm. 30; 13f; Ross (1988), S. 6; Drost-Abgarjan (2007), S. 137; skeptisch gegenüber dieser Datierung Gero (1993), S. 4.

² Cf. Drost-Abgarjan (2007), S. 138.

³ Siehe Kapitel 1.1.2; 2.4.

⁴ Cf. Ausfeld (1907), S. 119 Anm. 6.

⁵ Ps.-Call. arm. 180.

⁶ Cf. ibid.

⁷ Siehe Kapitel 2.4.2.

⁸ Siehe Kapitel 2.5.1; 2.5.2.

zu vermuten, dass diese Bewertung bereits in die griechische Vorlage der Übersetzung Eingang gefunden hatte und kein Zusatz der christlichen Übersetzer ist.

Eine noch im 19. Jahrhundert umlaufende armenische Legende greift möglicherweise die im Roman zu findende Bezeichnung Alexanders als „gehörnter König“ (թափալոյր եղէկալոյր) auf.⁹ Das Horn auf dem Haupt des Königs ist hierbei jedoch kein ehrenvolles Zeichen seiner göttlichen Abkunft mehr, sondern ein Makel, den er um jeden Preis geheim halten will. Ganz nach Art eines Tyrannen lässt er einen Barbier, der dieses Geheimnis verraten hat, hinrichten.¹⁰ Ähnliche Erzählungen finden sich in neugriechischen Sagen, in denen jedoch auch eine davon abweichende Variante tradiert wird, in der Alexander nicht mehr durch ein Horn, sondern wie König Midas durch Tierohren entstellt ist.¹¹

Obwohl in der vorliegenden armenischen Version des Romans wie in β und bei Julius Valerius Nektanebos sich nicht wirklich in einen Schlangengott verwandelt, sondern nur noch eine Schlange als Ankündigung seines Erscheinens vorausschickt,¹² scheint es im armenischen Sprachraum auch eine Version der Zeugungslegende gegeben zu haben, die derjenigen der Hs. A und der syrischen Übersetzung des Romans nahestand. So berichtet eine weitere armenische Legende, die Alexander zum Berg Ararat kommen lässt, dass er von einem Zauberer gezeugt worden sei, der sich hierzu in einen Drachen verwandelt habe.¹³ Es sei hierbei daran erinnert, dass auch im tradierten armenischen Romantext im Zuge der Schilderung der Gründung Alexandrias die Herkunft Alexanders aus dem Geschlecht einer Schlange herausgestellt wird.¹⁴

Dieselbe Vorstellung mag auch der Assoziation des Königs mit drachenartigen Dämonen, den Vishaps, in Verbindung stehen, die sich bei Eznik von Kolb, einem armenischen Autor des fünften Jahrhunderts,¹⁵ findet:¹⁶

Und nie haben die Drachen gejagt oder werden jagen wie die Menschen, und ihnen dienen nicht Paläste als Wohnung wie den Menschen.

Und sie halten keinen, der von den Königen oder Heroen abstammt, bei sich lebendig gefangen, weil von den Körperlichen nur zwei noch am Leben sind, Henoch und Elias.

⁹ Ps.-Call. arm. 282.

¹⁰ Cf. Tchéráz (1901), S. 347 mit einer französischen Zusammenfassung dieser Erzählung; Crooke (1911), S. 191.

¹¹ Cf. Gleixner (1961), S. 105; Syridakis (1962), S. 444-447.

¹² Siehe Kapitel 2.4.2.

¹³ Cf. Tchéráz (1901), S. 347 mit einer Zusammenfassung dieser Erzählung.

¹⁴ Cf. Ps.-Call. arm. 87; siehe Kapitel 1.1.2; 2.4.

¹⁵ Zur Datierung siehe Blanchard/Young (1998), S. 11; Zeilfelder (2004), S. i.

¹⁶ Cf. Ananikian (1925), S. 80.

*Aber wie die Dämonen von Alexander gelogen haben, dass er lebendig sei, und nach ägyptischer Kunst einen Dämon durch Zauberei banden und in eine Flasche warfen und glauben machten, dass Alexander am Leben sei und den Tod verlange, und (wie) die Ankunft Christi diese Täuschung zunichte machte und das Ärgernis beseitigte: ebenso hat auch die Verführung der Dämonen die armenischen Götzenanbeter glauben gemacht, dass die Dämonen einen mit Namen Artabazes festhielten, der bis heute lebendig sei, und dass der entkommen und sich des Landes bemächtigen werde. Und in dieser vergeblichen Hoffnung bleiben die Ungläubigen befangen wie die Juden...*¹⁷

Beim Thema der Drachen kommt Eznik auf Alexander zu sprechen. Diesen vergleicht er mit einem armenischen König, der sich in Gefangenschaft bei Dämonen befinden soll.¹⁸ Es ist vermutet worden, dass letztere Legende ursprünglich auf den Glauben zurückgehe, der verstorbene Herrscher sei nach seinem Tod zu seinen vergöttlichten Ahnen aufgestiegen.¹⁹ Möglicherweise steht diese Erinnerung an einen Herrscherkult hinter der Assoziierung des Armeniers mit Alexander dem Großen. Eine ursprüngliche Kritik an der göttlichen Verehrung von Menschen, für die Alexander – wie bereits deutlich geworden ist – ein populäres Beispiel war, würde einen Anhaltspunkt für die Stoßrichtung der Behauptung bieten, dass Christus den Glauben an die Lebendigkeit des Königs widerlegt habe. Es sei hier an die Behauptung des Sokrates Scholastikos erinnert, dass ein Dämon in Delphi die göttliche Abkunft Alexanders verkündet habe, sowie an die Erklärung Justins, dass die Berichte, Zeus habe mit menschlichen Frauen Kinder gezeugt, das Machwerk von Dämonen sei, um die tatsächlich göttliche Abkunft Jesu zu diskreditieren.²⁰ In der ursprünglichen Version der Erzählung bei Eznik hätte Christus diese Pläne der Dämonen durchkreuzt, indem er sich durch sein Wirken als der wahre Gottessohn erwiesen hätte. Wenn dies einmal der Sinn dieser Legende gewesen ist, so findet sie sich in der vorliegenden Passage nur in einer stark abgewandelten Form, wobei nicht klar zu erkennen ist, warum Alexander sich in Gefangenschaft befinden sollte, noch warum die Dämonen behaupten sollten, der König sei in einer Flasche und verlange den Tod.²¹ Als Parallele mag vielleicht eine neugriechische Sage dienen, in der berichtet wird, Alexander habe den in einer Flasche gefangenen Teufel besessen.²²

¹⁷ Eznik v. Kolb, *de Deo* 134-136 (Übersetzung Zeilfelder).

¹⁸ Zu Legenden über die Gefangenschaft des Artabazes siehe Moses von Choren, *Geschichte Armeniens* 61, wo dieser jedoch als Artavazd bezeichnet wird.

¹⁹ Cf. Russel (1987), S. 451.

²⁰ Siehe Kapitel 2.6.9.

²¹ Zur Schwierigkeit dieser Passage siehe Mariès (1959), S. 722.

²² Cf. Gleixner (1961), S. 109.

2.7.2. Der syrische Alexanderroman

Über die zeitliche Einordnung der Übersetzung des Alexanderromans in die syrische Sprache ist in der Forschung bis jetzt noch keine Einigkeit erzielt worden, sie wird jedoch allgemein später als die armenische Version datiert.²³ Als Vorlage wird seit Nöldeke eine persische Übersetzung angenommen.²⁴

Wie bereits dargestellt worden ist, steht die syrische Übersetzung des Alexanderromans in ihrer Darstellung der Zeugung Alexanders durch Nektanebos der Version dieser Legende in der griechischen Hs. A sehr nahe: Der Ägypter verwandelt sich hier wie dort tatsächlich in die Gestalt einer Schlange, wie auch in die Gestalt des Herakles, des Dionysos und des Ammon, um mit Olympias zu verkehren.²⁵ Dieses göttliche Quartett wird in der syrischen Version noch einmal bei Alexanders Besuch in Ägypten hervorgehoben, indem Ammon ihm bei seiner Traumerscheinung mit folgender Begründung Erfolg verheißt:

Denn du hast in dir die Abstammung von einer Schlange, von Herakles, von Dionysios und von Ammon.

ܐܢܬܐ ܥܬܝܬ ܕܝܡܢܐ ܕܡܝܢ ܕܢܝܢܐ ܕܡܝܢ ܕܗܪܐܟܠܝܫ ܕܡܝܢ ܕܕܝܘܢܝܫܝܝܝܐ ܕܡܝܢ ܕܐܡܡܝܢ.

Bemerkenswert ist, dass Alexander wie in der armenischen Übersetzung im Kontext der Schilderung seines Zuges nach Ägypten in ein Geschlecht von Schlangen eingeordnet wird. In der syrischen Übersetzung geschieht dies jedoch nicht durch den Erzähler, sondern durch die Traumerscheinung des Gottes Ammon, der sich als Vater Alexanders zu erkennen gibt. Wie in den früheren Versionen des Alexanderromans befragt der König auch hier den Gott, ob er ihn gezeugt habe, obwohl er es durch das Geständnis des Nektanebos vor dessen Tod besser wissen müsste.²⁷ Durch die Bestätigung Ammons wird die Zeugungsgeschichte zu Beginn des Romans wieder in Zweifel gezogen.

Eine dagegen eindeutige Stellungnahme des Erzählers zur Abstammung Alexanders findet sich in einer Zusammenfassung des Romanstoffes, die in einer Handschrift vom Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts überliefert ist:²⁸

²³ Ross (1988), S. 47 spricht sich für einen Zeitpunkt vor Ende des 6. Jh. aus; Gero (1993), S. 5 und Bladel (2007), S. 57 für das späte 6. oder frühe 7. Jh.; Nöldeke (1890), S. 13; Ausfeld (1907), S. 20; Czeglédý (1957), S. 241; Ciancaglini (2001), S. 138f; Donzel/Schmidt (2010), S. 16; Doufekar-Aerts (2010), S. 14 für das 7. Jh.; Budge (1889), S. lx-lxii setzt als Hg. einen Zeitraum zwischen dem 7. und 9. Jh. an.

²⁴ Cf. Nöldeke (1890), S. 14-16; Ausfeld (1907), S. 20; Czeglédý (1957), S. 241; Ross (1988), S. 47; Bladel (2007), S. 57; 64; für eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen hat sich Ciancaglini (2001), S. 135 ausgesprochen.

²⁵ Cf. Ps.-Call. syr. 1,6; siehe Kapitel 2.4.2.

²⁶ Id. 1,30.

²⁷ Cf. id. 1,14; siehe Kapitel 2.4.2.

²⁸ Cf. Budge (1889), S. lxxix.

للصحة، فخلط داء البثور مع زبادي، ويغلى، ويصفى، ويخلط بالزبادي، ويؤخذ منه ما يشاء.
 ويزال به الحكة، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن،
 ويزال به الحكة، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن، ويؤخذ من الخلط الذي في البطن.²⁹

In diesen Texten wird Alexander als der vermeintliche Gottessohn der Romantradition gezeigt. Ein anderes Alexanderbild wird hingegen in der syrischen *Alexanderlegende* präsentiert. Es muss nun untersucht werden, welche Auswirkung dies auf die Rezeption der göttlichen Verehrung des Königs hatte.

In der syrischen *Alexanderlegende* wird Alexander der Große als Gottesgläubiger dargestellt, der ein Tor gegen die Hunnen errichtet, die mit den endzeitlichen Gog und Magog der Bibel assoziiert werden.³⁰ Wie in der arabischen Überlieferung so ist auch in diesem Strang der syrischen Rezeption die uneheliche Abkunft des Königs von Nektanebos aus dem Romanstoff getilgt worden.³¹ Ein letztes Motiv aus dem Themenbereich der göttlichen Abkunft Alexanders ist jedoch erhalten geblieben: die Hörner, die ihn ursprünglich als Sohn des Gottes Ammon ausgezeichnet hatten. So richtet sich Alexander noch vor dem Aufbruch zu seinem Eroberungszug mit den folgenden Worten an den christlichen Gott:

لَسْتُ فَعْدًا دَقْلًا هَذِي. [...] يَجِي [...] دَعْلًا كَ تَقْدًا دَجْدَ دَجْدَ دَسَ
لَمَلَقًا دَكَلًا.³²

³² *Alexanderlegende*, S. 257, 11-14; cf. Anderson (1927), S. 110; Donzel/Schmidt (2010), S. 17f.

Die Macht des Welterobersers Alexander soll damit auf den Zauberkundigen übergehen, um ihn zu beschützen. In dieser Tradition sind auch Talismane aus dem äthiopischen Raum zu sehen, die noch aus dem 19. Jahrhundert erhalten sind und auf denen der König ebenfalls dargestellt ist.³⁹

Während die syrische *Alexanderlegende* in der früheren Forschung noch ins 6. Jahrhundert n. Chr. datiert wurde,⁴¹ ist nun ausführlich dargelegt worden, dass es sich bei diesem Text um eine Propagandaschrift für den byzantinischen Kaiser Herakleios handelt, die nach seinem Sieg über die Sassaniden in der Zeit kurz nach 628 n. Chr. entstanden sein muss und sich an die monophysitischen Christen Nordmesopotamiens richtete.⁴² Die schnelle Rezeption dieses Pamphlets wird daran deutlich, dass auf seiner Grundlage noch vor der Eroberung der Region durch die Araber im Jahr 636 n. Chr. das syrische *Alexanderlied* entstanden ist,⁴³ wobei allerdings die probyzantinische Propaganda getilgt wurde.⁴⁴ Die Darstellung Alexanders in der syrischen *Alexanderlegende* hatte jedoch auch einen Einfluss auf die Alexanderrezeption in der frühislamischen Gemeinde.

In der 18. Sure des Korans ist eine Erzählung über eine Gestalt eingefügt, die als „der von zwei Hörnern“ (ذِي الْقُرْنَيْنِ) bezeichnet wird.⁴⁵ Es ist der Bericht über die Ausschließung der apokalyptischen Völker durch ein Tor, welcher sich auch in der christlichen *Alexanderlegende* findet. Es lag daher in der früheren Forschung nahe, diese Gestalt als Alexander den Großen zu identifizieren und die Koranstelle als eine Adaption der

45 18,83-102.

Alexanderlegende zu verstehen.⁴⁶ Die Neudatierung dieses Textes in die Zeit kurz vor Mohammeds Tod hat jedoch Zweifel an dieser Feststellung aufgeworfen.⁴⁷ Die Übereinstimmungen der beiden Texte zeigen aber ihre nahe Verwandtschaft,⁴⁸ während die von Reinink festgestellte Situationsgebundenheit der *Alexanderlegende* gegen eine gemeinsame Quelle der beiden Texte und für das Primat der syrischen Schrift spricht.⁴⁹ Die Zweifel an der Abhängigkeit der Koranverse von dem christlichen Text entstammen aus der zeitlichen Parallelität der Abfassung der *Alexanderlegende* und der Entstehung des Korans.⁵⁰ Die fragliche Koranpassage scheint jedoch ein Einschub aus medinischer Zeit zu sein.⁵¹ Auch ohne die Interpolation der Erzählung in den Textkorpus des Korans nach dem Tode Mohammeds anzunehmen,⁵² besteht ein Zeitfenster von mehreren Jahren für die Rezeption des Textes in der islamischen Urgemeinde.⁵³ Der propagandistische Charakter der *Alexanderlegende* spricht hierbei für eine bewusste Verbreitung des Textes durch die Anhänger des byzantinischen Kaisers, wobei als Übermittler zum Beispiel die mit Herakleios verbündeten arabischen Ghassaniden in Frage kommen.⁵⁴ Es scheint daher angebracht, an der Abhängigkeit der Koranpassage von der syrischen Schrift festzuhalten.⁵⁵

Die Rezeption der *Alexanderlegende* im Koran erklärt auch die dortige Bezeichnung Alexanders des Großen. Wie oben geschildert worden ist, berichtet der christliche Text, dass Gott Hörner auf dem Haupt des Königs habe wachsen lassen.⁵⁶ Daneben sind in der Forschung aber auch immer wieder die Münzen der Diadochen, die Alexander mit dem Widderhorn zeigen,⁵⁷ sowie Statuen Alexanders als Ammonssohn als Quellen für die koranische Bezeichnung des Königs vorgebracht worden.⁵⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass aus dem Gebiet des Emirats Umm al-Qaiwain arabische Imitationen

⁴⁶ Cf. Nöldeke (1890), S. 32; Pfister (1956), S. 332; (1964a), S. 74; eine ganz andere Ansicht hingegen bei Gandz (1943), S. 8-10, der zwar zugesteht, dass Alexander in Ägypten als „der Zweigehörnte“ bezeichnet worden sei. Dies habe aber nichts mit der Figur in der 18. Sure des Korans zu tun.

⁴⁷ Cf. Gero (1993), S. 7; Doufika-Aerts (2010), S. 147; zur Datierung siehe Kapitel 2.7.3.

⁴⁸ Cf. Bladel (2008), S. 180-183.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, S. 189f.

⁵⁰ So Doufika-Aerts (2010), S. 147.

⁵¹ Cf. Nagel (1995), S. 52; 104; Doufika-Aerts (2010), S. 147; unsicher hierzu noch Nöldeke (1909), S. 140f.

⁵² Zur Konstituierung des Textbestandes bis zum Tode des Propheten siehe Neuwirth (2010), S. 95; der terminus ante quem für die Veröffentlichung des Gesamttextes liegt jedoch erst um das Jahr 690 n. Chr.; cf. Neuwirth (2007), S. 19*f.

⁵³ Es sei an dieser Stelle nur daran erinnert, dass die syrische Offenbarung des Ps.-Methodius, die an den Beginn der 690er datiert wird (cf. Reinink (2003), S. 176; (2008), S. 79), mit dem Zwischenschritt einer griechischen Übersetzung wohl noch im Zeitraum 710-720 n. Chr. ins Lateinische übertragen worden ist (cf. Aerts/Kortekaas (1998), I, S. 16; 67);

⁵⁴ Cf. Bladel (2008), S. 190f; zu Herakleios, den Ghassaniden und der islamischen Gemeinde siehe Shahîd (2009), S. 219.

⁵⁵ Cf. Bladel (2007), S. 58; (2008), S. 195.

⁵⁶ Cf. *ibid.*; siehe Kapitel 2.7.3.

⁵⁷ Cf. Demandt (2002), S. 13; Grypeou (2009), col. 758.

⁵⁸ Cf. Salač (1960), S. 43.

hellenistischer Münzen überliefert sind, deren späte Exemplare aus dem ersten Jahrhundert v. und/oder n. Chr. stammen.⁵⁹ Diese zeigen ursprüngliche den Herakles der Münzprägung Alexanders des Großen. Mit der Zeit vergrößert sich jedoch die Darstellung, so dass auf zahlreichen Exemplaren das Maul des nemeischen Löwen die Gestalt eines Hornes annimmt,⁶⁰ was zu der Vermutung geführt hat, dass hier auch das Bild Alexanders als Ammonssohn aufgegriffen worden ist.⁶¹ Doch auch dies ist kein Beweis für eine bis in die frühislamische Zeit durchlaufende ikonographische Tradition Alexanders mit den Widderhörnern auf der arabischen Halbinsel.⁶² So scheint es umso angebrachter, die Hauptquelle für die Bezeichnung Alexanders als „der von zwei Hörnern“ im Koran in der Darstellung des Königs in der syrischen *Alexanderlegende* zu sehen.

Im äthiopischen Alexanderroman, der auf einer arabischen Vorlage basieren soll,⁶³ werden folgerichtig Aspekte der syrischen *Alexanderlegende* und des koranischen Berichts über „den von zwei Hörnern“ wieder zusammengebracht. So führt der König dort im Gebet die Hörner auf seinem Kopf ebenfalls auf göttliches Wirken zurück.⁶⁴ Im weiteren Verlauf der Erzählung erscheint ihm dann ein Engel, der ihm die aus dem Koran bekannte Bezeichnung als Titel verleiht.⁶⁵ Dieser wird jedoch bereits vor diesem Ereignis immer wieder im Text als Synonym für den Namen des Königs verwendet.⁶⁶ Die Bedeutung der Hörner für Alexander im äthiopischen Roman wird noch durch eine weitere Episode unterstrichen. Es wird berichtet, wie der König an der Meeresküste einen Turm errichten lässt. Auf dessen Spitze steht eine Säule, auf der sich ein Abbild Alexanders befindet, welches mit zwei Hörnern versehen ist.⁶⁷ Die syrische *Alexanderlegende* wie der äthiopische Roman zeigen Alexander als Verehrer des christlichen Gottes, zu dessen Vorstreiter der angebliche Sohn Ammons gemacht wird. Diese Vereinnahmung Alexanders für das Christentum steht in einem deutlichen Gegensatz zu einer Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen dem König und Christus wie sie in der auf Abgrenzung bedachten Gegenüberstellung der beiden Gestalten bei Johannes Chrysostomos zutage tritt.⁶⁸ Im folgenden Kapitel soll nun abschließend deutlich werden, dass die

⁵⁹ Cf. Potts (1994), S. 81.

⁶⁰ Siehe z. B. Potts (1991), XLIV,390-394; XLV,395-410; XLVII,417-450; XLIIIIa-b,451-480; XLIX,481-484; (1994), XLIV,308-326; XLVII,351-402; XLIIIIa-b,03-410; XLIX,411f; cf. Potts (1991), S. 79; 86.

⁶¹ Cf. Arnold-Biucchi (1991), S. 110.

⁶² Diese kritische Anmerkung bei Doufika-Aerts (2010), S. 145.

⁶³ Cf. Anderson (1927), S. 107; Ross (1988), S. 47; Colin (2007), S. 11f.

⁶⁴ Cf. Ps.-Call. äthiop. 221; cf. Anderson (1927), S. 107; Pfister (1964a), S. 74.

⁶⁵ Cf. Id., 252; cf. Anderson (1927), S. 107.

⁶⁶ Cf. Anderson (1927), S. 197.

⁶⁷ Cf. Ps.-Call. äthiop. 225; cf. Anderson (1927), S. 107; Pfister (1964a), S. 74.

⁶⁸ Siehe Kapitel 2.6.5.

Beziehung von Alexander und Jesus auch aus christlicher Perspektive ambivalenter und konstruktiver interpretiert werden konnte.

2.8. Alexander und Jesus

Die Suda nennt in ihrem Artikel über die chaldäische Sibylle nur zwei Personen, über die diese Prophetin geweissagt habe, namentlich: Alexander den Großen und Jesus Christus.¹ Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich nun ausgehend von Prophezeiungen in christlichen Texten mit dem Verhältnis dieser beiden Gottessöhne zueinander. Zuvor wird jedoch die Rezeption des Königs im Neuen Testament behandelt.

2.8.1. Alexander und Jesus im Neuen Testament

Mit Hinblick auf die Erzählungen über Alexander den Großen und Jesus Christus fallen neben ihrem frühen Tod² zu allererst die Parallelen auf, die sich in den Berichten über ihre Zeugung und Geburt feststellen lassen. Beide werden als Sohn eines Gottes präsentiert.³ Olympias wie Maria wird die Geburt ihres übernatürlichen Kindes im Vorhinein angezeigt, während dies im Falle Jesu durch den Erzengel Gabriel, bei Alexander durch eine Traumerscheinung geschieht.⁴ Darüber hinaus spielen in beiden Geburtsgeschichten Magi eine Rolle: Laut Plutarch sollen sie den Brand des Tempels in Ephesos bei der Geburt Alexanders als ein böses Vorzeichen für Asien interpretiert haben,⁵ während sie bei Matthäus eine Sternerscheinung bei der Geburt Jesu als Zeichen für die Geburt eines neuen Königs interpretieren.⁶ Aber auch in der Behandlung der irdischen Herrschaft des Makedonen und der himmlischen Herrschaft Christi lässt sich eine interessante Parallele feststellen.⁷ Ziemlich zu Beginn seiner Schrift über das Geschick Alexanders hält Plutarch mit folgenden Worten ein kurzes Enkomion auf den König:

Denn weder überrannte er räuberisch Asien noch hatte er vor, es als Beute und Raubgut des unverhofften Erfolgs zu zerreißen und zu entblößen, wie später Hannibal nach Italien, zuvor die Trerer nach Ionien und die Skythen nach Medien gekommen sind. Aber jener wollte alles auf Erden als eines Gesetzes und einem Staatswesen hörig, alle Menschen zu einem Volk erklären, und so richtete er sich ein. Wenn die Gottheit, die die Seele Alexanders hierher hinab geschickt hatte, sie nicht schnell wieder hinaufgerufen hätte, würde ein Gesetz alle Menschen regieren und sie würden

¹ Cf. Suda s.v. Σίβυλλα Χαλδαία; cf. Gleixner (1961), S. 31.

² Cf. Amitay (2010), S. 130.

³ Cf. ibid., S. 128f.

⁴ Cf. Lk 126-38; Plut., *Alex.* 2,3; cf. Speyer (1978), S. 64; Braun (2004), S. 63.

⁵ Cf. Plut. *Alex.* 3,7; cf. Enslin (1940), S. 330; Derrett (1975), S. 101.

⁶ Cf. Mt. 2,1f.

⁷ Ausführlich hierzu Ehrhardt (1945), *passim.*; cf. Amitay (2010), S. 138.

wie auf ein gemeinsames Licht auf eine Gerechtigkeit blicken. Nun ist aber der Teil der Erde, der Alexander nicht gesehen hat, von der Sonne unbeschienen geblieben.

οὐ γὰρ ληστρικῶς τὴν Ἀσίαν καταδραμὼν οὐδ' ὥσπερ ἄρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου σπαράξαι καὶ ἀνασύρασθαι διανοηθεῖς, καθάπερ ὕστερον μὲν Ἀννίβας Ἰταλίαν, πρότερον δὲ Τρῆρες Ἰωνίαν καὶ Σκύθαι Μηδίαν ἐπῆλθον· ἀλλ' ἐνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἓνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος, οὕτως ἑαυτὸν ἐσχημάτιζεν· εἰ δὲ μὴ ταχέως ὁ δεῦρο καταπέμψας τὴν Ἀλεξάνδρου ψυχὴν ἀνεκαλέσατο δαίμων, εἷς ἂν νόμος ἅπαντας ἀνθρώπους διωκεῖτο καὶ πρὸς ἓν δίκαιον ὡς πρὸς κοινὸν ἐπέβλεπον φῶς. νῦν δὲ τῆς γῆς ἀνήλιον μέρος ἔμεινεν, ὅσον Ἀλέξανδρον οὐκ εἶδεν.⁸

Dies erinnert an die Darstellung Jesu im Brief des Paulus an die Philipper, in dem er Christus folgendermaßen charakterisiert:

Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für eine Beute, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.

ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὗρεθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.⁹

Auch wenn eine direkte Beziehung zwischen den beiden Texten schon aufgrund ihrer Abfassungszeiten nicht möglich ist,¹⁰ erscheint der Philipperbrief wie eine Antwort auf das Alexanderbild, welches sich im Enkomion Plutarchs zeigt. Beide Abschnitte beginnen mit dem Thema des Raubes, wobei dieses bei Paulus jedoch auf eine übertragene Ebene gehoben wird. In der schwerverständlichen Formulierung „Er [...] hielt es nicht für eine Beute, Gott gleich zu sein“ ist – so ein Interpretationsversuch – eine Kritik an der Anmaßung einer gottgleichen Stellung hellenistischer Herrscher, allen voran Alexanders des Großen, zu sehen.¹¹ Diesem wird der demütige Christus gegenübergestellt.¹² Durch diese

⁸ Plut., *de Alex. fort.* 1,8.

⁹ Phil. 2,5-11 (die Übersetzung folgt weitestgehend Luther (1985)).

¹⁰ Cf. Ehrhardt (1945), S. 46.

¹¹ Cf. Vollenweider (1999), S. 425f.

¹² Cf. *ibid.*, S. 431.

Selbsterniedrigung gelingt ihm die Vollendung der Aufgabe, an der der Alexander Plutarchs noch durch seinen frühen Tod gescheitert sein soll: die Einigung der Welt unter einer Herrschaft. Doch ist dies im Philipperbrief keine weltliche Herrschaft eines Fürsten, sondern die Herrschaft des christlichen Gottes.¹³ Die Pauluspassage erscheint somit als das Aufgreifen eines enkomiastischen Alexanderstoffes, wobei ganz in panegyrischer Manier der Topos der Überbietung zur Anwendung kommt. Ein solcher produktiver Umgang mit Alexander dem Großen war von christlicher Seite nicht auf die Schriften des Neuen Testaments beschränkt.

2.8.2. Philippos von Side und die Kasandersage

In einem fiktiven Religionsgespräch aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert n. Chr.,¹⁴ das am Hof der Sassaniden spielt, findet sich ein Fragment aus dem christlichen Geschichtswerk des Philippos von Side,¹⁵ einem jüngeren Zeitgenossen des Johannes Chrysostomos.¹⁶ Diese sog. „Kasandersage“ (τοῦ Λόγου τοῦ περὶ Κασάνδρου)¹⁷ berichtet in der vorliegenden Fassung ohne Anspruch auf Historizität über die Ereignisse nach dem Tod eines gleichnamigen Königs.¹⁸ Nachdem seine Tochter Doris Attalos, der als König der Lakedämonier vorgestellt wird, ermordet und die Herrschaft an sich gerissen hat, flieht dessen Bruder Philipp zu den Achäern. Im Angesicht der Bedrohung, die von der Königin Doris ausgeht, beschließen diese, ein Orakel einzuholen.¹⁹ Daraufhin erhalten sie aus Delphi folgende Antwort, die hier in der Rekonstruktion Bratkes wiedergegeben wird:²⁰

Philipp, Sohn der Olympias, aus Pella, der hinaufgeht zu Orten in Asien, wird (an) den oberen, alles umringenden Kreis mit allgewaltigem Arm schlagen.

Φίλιππος, Ὀλυμπιάδος παῖς, Πελλαῖος, ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας ὑπέρτερον γῦρον ἅπαντα κυκλεύοντα ὠλένη πανσθενεῖ τύψει.²¹

Aufgrund des korruptierten Textes ist der ursprüngliche Inhalt des Orakels nur schwer auszumachen. Aus der enttäuschten Reaktion der Gesandten über den Spruch, der ihnen keine Antworten auf ihr Problem bietet, wird deutlich, dass von einem Mann aus Makedonien die Rede war.²² Es bleibt unklar, ob damit ursprünglich Philipp II. gemeint war.²³ Möglicherweise

¹³ Cf. Ehrhardt (1945), S. 48.

¹⁴ Zur Datierung und Verortung des Textes ausführlich Heyden (2009), S. 144-165.

¹⁵ Zu Philipp von Side und seinem Werk siehe ebenfalls Heyden (2009), S. 175-182.

¹⁶ *De gestis in Perside* 5,11-9,5; cf. Heyden (2006), S. 219; (2009), S. 171; 182f.

¹⁷ Ibid. 5,9f.

¹⁸ Cf. Heyden (2006), S. 219; (2009), S. 182f.

¹⁹ Cf. *De gestis in Perside* 5,11-6,7.

²⁰ Zur Rekonstruktion dieser Textstelle siehe Bratke (1899), S. 146; cf. Kämpers (1901), S. 117; Heyden (2009), S. 183 Anm. 57.

²¹ *De gestis in Perside* 6,10-7,1 (Übersetzung Heyden (2009), S. 183).

²² Cf. ibid. 7,3f; cf. Bratke (1899), S. 140; Kämpers (1901), S. 118.

ist auch eine Nennung Alexanders aufgrund des häufigen Vorkommens des Namens Philipp in diesem Text (sowohl ein Charakter der Kasandersage als auch der ursprüngliche Autor dieser Erzählung aus Side sind so benannt) durch den Namen seines Vaters ersetzt worden. Darauf, dass tatsächlich der berühmtere Sohn gemeint gewesen sein könnte, weist zum einen der erhaltene Rest des Orakels hin, der auf einen Welteroberer abzielen scheint, zum anderen die Zusammenfassung der Orakel innerhalb der Rahmenhandlung.²⁴

Die Gesandtschaft begibt sich nun nach Athen, um durch ein weiteres Orakel Hilfe zu erlangen. Dort erhalten sie die folgende Antwort:

Ein jugendstrotzender Mann, der die tatkräftige Leibesfrucht eines buntgemischten Beischlafs ist und die unbesiegbare Neigung der unbesiegbaren Waage Gottes besitzt, wird die grenzenlose Welt wie ein Ei umkreisen, indem er alles mit einem Holz erobert.

Ἀνὴρ γὰρ τις ἡβῶν, εὐνῆς μιγάδος ἐνεργὲς ὢν κύημα, τρυτάνης θεοῦ ἀηττήτου ἔχων ῥοπήν, τὸν ἀτέρμονα κόσμον ὡς ὠὸν κυκλώσει, πάντας δόρατι ἀλῶν.²⁵

An dieser Stelle beginnt die Aussage der Orakel zu schillern, da dieser Spruch sich zwar auf Alexander den Großen beziehen kann, ebenso aber auch auf Jesus Christus anwendbar ist.²⁶

Die „Leibesfrucht eines buntgemischten Beischlafs“ kann zwar als eine Anspielung auf die Berichte der Zeugung Alexanders durch den Gott Ammon oder derjenigen der Verführung der Olympias durch den Ägypter Nektanebos verstanden werden, sie ist jedoch auch als ein Hinweis auf die Inkarnation Jesu in der Jungfrau Maria interpretierbar.²⁷ Auch die Aussage, dass die beschriebene Person die ganze Welt „mit einem Holz“ erobern wird, ist zweideutig, weil damit sowohl die Lanze des Königs Alexander als auch das Holzkreuz Christi gemeint sein kann.²⁸

Die Achäer, die erzürnt sind, dass sie immer noch keine passende Antwort auf ihre Anfrage erhalten haben, fassen nun den Beschluss, den Gott Apoll aufzusuchen. In dessen Heiligtum verkündet ihnen eine Stimme daraufhin den folgenden Orakelspruch:

Ein Morgenstern, vom Himmel gesandt auf den Grund der Erde, nimmt, nachdem er hinabgekommen ist, Wohnung in Materie, im Mutterleib eines Mädchens nimmt er menschliche Gestalt an. Ihr Name ist ›Zweimal – Siebzig – Sechs‹. Dieser wird,

²³ Cf. Heyden (2009), S. 183.

²⁴ Cf. *De gestis in Perside* 9,6-9; cf. Bratke (1899), S. 140.

²⁵ Ibid. 8,7-9 (Übersetzung Heyden (2009), S. 183f). Zur Problematik des Wortes ἀλῶν siehe Heyden (2009), S. 184 Anm. 59.

²⁶ Cf. Heyden (2009), S. 184.

²⁷ Cf. ibid., S. 184f.

²⁸ Cf. ibid., S. 186.

nachdem er die Machtverhältnisse und alles, was euch heilig ist, gestürzt hat, die Ehre allen Ruhms auf den Gipfel der allseligen Weisheit führen.

ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπὴς γῆς πεδίσματι, παρεῖς ἔνδον ὕλεων οἰκεῖ, νηδύϊ κόρης
δέμας ἑαυτῷ ἀναπλάττων· οὐνομα δὲ αὐτῆς δις ἐβδομήκοντα ἔξ· ὃς τὰς κοιρανίας καὶ
πᾶν ἱερὸν ὑμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης μετᾶξει παντὸς
κλέους τὸ γέρας.²⁹

Hier kippt nun die Aussage der Orakel vollständig. Das Zahlenrätsel erweist Maria als die genannte Jungfrau und damit Jesus als den vom Himmel gesandten Herrscher.³⁰ Die drei Orakel erweisen damit die Überlegenheit Christi über den irdischen Welteroberer Alexander, wobei sie einen spielerischen Umgang mit den tradierten Bildern der beiden Gestalten zeigen.³¹ Diese Überbietung des Königs durch Jesus wird auch explizit durch einen Charakter des fiktiven Religionsgespräches herausgestellt.³²

In seinem positiven Umgang mit Prophezeiungen, die Orakelstätten zugewiesen werden, unterscheidet sich Philipp auffallend von seinem Zeitgenossen Sokrates Scholastikos.³³ Während dieser, wie bereits dargestellt worden ist,³⁴ einen Orakelspruch über Alexander den Großen, der aus Delphi stammen sollte, als Machwerk eines böartigen Dämonen abqualifiziert, nutzt der Sidete das Medium des heidnischen Orakels zur Proklamierung der Überlegenheit Jesu über den angeblichen Ammonssohn: Als der wahre Gottessohn des zweiten Orakels erweist sich nicht der Makedone, sondern Christus.

In der Übereinanderblendung Jesu und Alexanders in den Orakelsprüchen bei Philippos von Side steht am Ende Christus als der verkündete Messias fest. Ein schwerer zu deutender Umgang mit dem Medium des Orakels findet sich hingegen in der Kosmographie des Aethicus.

2.8.3. Die Kosmographie des Aethicus

Die Kosmographie, die sich als die Übersetzung des griechischen Textes eines Philosophen namens Aethicus durch den Kirchenvater Hieronymus ausgibt,³⁵ ist der Pseudoepigraphie zuzuweisen und wohl ins achte Jahrhundert zu datieren.³⁶ In der Beschreibung Makedoniens

²⁹ *De gestis in Perside* 9,1-5 (Übersetzung Heyden (2009), S. 184).

³⁰ $2 \times 76 = 152 = \mu' 40 + \alpha' 1 + \rho' 100 + \tau' 10 + \alpha' 1 = \text{Maria}$; cf. Heyden (2009), S. 186.

³¹ Cf. Bratke (1899), S. 152.

³² Cf. *De gestis in Perside* 9,6-11; cf. Heyden (2009), S. 140.

³³ Cf. Heyden (2009), S. 210; 212.

³⁴ Siehe Kapitel 2.6.9.

³⁵ Cf. Herren (1989), S. 152; (2004), S. 80; Walter (2005), S. 120.

³⁶ Die Frage nach dem Verfasser und der Abfassungszeit ist in den letzten achtzig Jahren stark umstritten gewesen: Hillkowitz (1934), S. 57f; 69; (1973), S. XIII Anm. 2 hat sich für eine Abhängigkeit des Textes von

finden sich auch Anspielungen auf die Göttlichkeit Alexanders des Großen. So ist in der Behauptung, der König sei „edler durch den Schimmer seiner Abkunft“ (*nobilior pignerata nitella*),³⁷ vielleicht schon ein Hinweis auf die angeblich göttliche Abkunft zu sehen.³⁸ Eindeutiger ist jedoch eine Prophezeiung, die Philipp von einer Sibylle offenbart worden sein soll:

Mit Hinblick auf die fruchtbare Abkunft der Göttinnen tritt das Bild des Widders in den edlen Leib ein, nächtlich im Brautgemach. Während allerdings ein Blitz herab blitzte, hat die mannhafte Jungfrau den Säugling geboren und in Bezug auf ihre Leibesfrucht hat sie nicht als Lagergenossin in einer Vereinigung von Männern und Frauen beigewohnt. Wie der Löwe ist er, der vor keinem zurückweicht, und wie die Löwin, die niemanden fürchtet; er wird das Meer, das versandet, durchschreiten, wird mit der Lanze die Himmelsgegenden erobern, den Boden der Städte, die durch seinen Zorn zertrümmert sind, unter sich beugen, den Erdkreis erregend wie das Einhorn die Lamia. Er wird die Könige seiner Nachbarn stürzen, er wird blutgierig wie ein Elefant zerreißen und wüten. Wie einen Schutthaufen wird er den Erdkreis einschütten und über alle Könige und Fürsten triumphieren. Die Tyrannen werden vergebens gegen ihn anstürmen, die Meere werden vor seinem Schwert Untiefen aufreißen; größer an Stärke ist er als der Olymp, erhabener in seinem Ruhm als die Zeder, seine Klugheit wird man mit der Tiefe der Unterwelt vergleichen. Beim ersten Versuch wusste er, was notwendig sei, erkennend, was war und jetzt ist und in Zukunft bevorsteht, unvermutet verfolgend, unerwartet kämpfend.

Signum arietis prole dearum fecunda in uteri nobicillo subintrat nympho nocturnus; corrusco immo virbrante, uirago edidit lactante; non conpar coitu uirorum ac mulierum partum accubauit. Vt leo a nullo tergiuersante et quasi leaena nemo quoque formidante in amo capiet mare, in iaculo suffodet climma, arcu et funda urbium; frendore concussa ventilans orbem. Vt unicornus laminam proximorum tyrannus suos caesurus; cruentus more elefantum lanians saevit; dentium aestimabit orbem velut unum acervum. De regibus et ducibus triumphabit; tyranni eius ridiculum erunt; ipsius ensibus maris uada erunt. Altior in robore Olimpho, eminentior in rumore

den *continuationes Fredegarii* und damit für eine Abfassung nach 768 ausgesprochen; daran anschließend vermutete Löwe (1952), S. 30-39 den Iren Virgil von Salzburg als Autor der Kosmographie, wobei ihm Zelzer (1991), S. 204-206 und Stoneman (2008), S. 82 folgen. Die Abhängigkeit von den *Continuationes Fredegarii* ist jedoch von Draak (1959), S. 38f und Brunhölzl (1969), S. 76f bestritten worden. Daraus folgend ist auch die Autorenschaft Virgils im Speziellen (cf. Draak (1959), S. 39; Brunhölzl (1969), S. 78; Hillkowitz (1973), S. 6; Wood (2000), S. 198), wie auch die irische Abkunft des Verfassers im Allgemeinen unter heftige Kritik geraten (cf. Draak (1959), S. 42; Brunhölzl (1969), S. 77f; Hillkowitz (1973), S. 8f; Herren (2008), S. 480; eine andere Ansicht jedoch bei Richter (1995), S. 127), wobei jedoch auch eine Abfassung im Umfeld Virgils als Möglichkeit präsentiert worden ist (cf. Stelzer (1992), S. 149; Smolak (1996), S. 151). Als terminus post quem wird jetzt die Abfassung des *liber historiae Francorum* im Jahre 727 angesehen (cf. Herren (2011), S. xxxix). Da die früheste Handschrift (Leipzig, Universitätsbibliothek Repos. I 4^o 72) noch ins 8. Jh. datiert wird, ergibt sich ein Abfassungszeitraum von 727 bis ca. 780 (cf. Herren (2011), S. lxi). Herren (2011), S. lxxii; lxxvii vermutet darüber hinaus aufgrund der benutzten Literatur Bobbio als Ort der Endredaktion des Werkes, wobei jedoch auch ein vorheriger Aufenthalt des Autors in Südengland wahrscheinlich ist (cf. Herren (2004), S. 94; 99f; Pollard (2010), S. 68f).

³⁷ *Cosmographia Aethici* 82a; zur Übersetzung dieser Phrase siehe Herren (2011), S. 281 Anm. 656; 657

³⁸ Cf. Herren (2011), S. 281 Anm. 655.

*cedro, in astutia cordis computabitur abyssus. Primus rude mundo quis nec sequere compos, quod fuit et nunc est et praestulatur euentus, improvisus sectator, inopinatus bellator.*³⁹

Die Beschreibung der Empfängnis der Olympias spiegelt die Zeugungslegende des Alexanderromans wieder. Die Phrase „Bild des Widders“ bezieht sich dabei auf die Zusammenkunft der Königin mit dem Ägypter Nektanebos in Gestalt des Gottes Ammon mit seinen Widderhörnern.⁴⁰ Im Gegensatz zum Roman wird der Glaube an die göttliche Zeugung jedoch nicht als Ehebruch enttarnt. Der Blitz greift die auch bei Plutarch überlieferte Erzählung auf, Olympias habe vor der Empfängnis des Königs im Traum gesehen, dass ein Blitz auf ihren Bauch niederfahre und spielt auf Zeus als Vater Alexanders an.⁴¹

Durch die Darstellung wird die Königin jedoch auch in die Nähe der Gottesmutter Maria gerückt. So kann die Behauptung, Olympias habe nicht mit einem Mann verkehrt, als eine Wiedergabe der Legende, Alexander sei wirklich von einem Gott gezeugt worden, gesehen werden. Sie kann jedoch auch als eine Anspielung auf die Jungfräulichkeit der Jesusmutter interpretiert werden. Auch wenn es nicht möglich ist, wie Pfister *virago* einfach mit „Jungfrau“ zu übersetzen,⁴² so schillert diese Beschreibung der Königin ebenfalls. Es findet sich diese Bezeichnung in der kaiserzeitlichen Dichtung nämlich auch als Bezeichnung jungfräulicher Göttinnen wie Minerva und Diana.⁴³

In der Kosmographie wird jedoch nicht nur auf die göttliche Zeugung Alexanders, sondern auch auf seine kultische Verehrung angespielt. So fordert Aethicus Makedonien mit folgenden Worten zur Anbetung des Königs auf:

Keineswegs sollst du über den Mann der Göttinnen hinaus Weihrauch, Schlachtopfer und Festtage am Neumond⁴⁴ für nötig halten. Du bist sicher beim Olymp, aber am sichersten bei Alexander.

*Nequaquam ultra requiras dearum virum tura et hostias ac neominia <festarum> dierum; tuta in Olympo, sed tutissima in Alexandro.*⁴⁵

³⁹ *Cosmographia Aethici* 82b (die Übersetzung folgt weitestgehend Pfister (1956), S. 315f, wobei jedoch auch die englische Übersetzung bei Herren (2011), S. 179 zu Rate gezogen worden ist).

⁴⁰ Cf. Pfister (1956), S. 315 Anm. 38. Herren (2011), S. 179 interpretiert diese Stelle als „{Under} the sign of the ram“ und bezieht sich hierbei auf die Behauptung, bei Alexanders Geburt habe Jupiter im Sternbild Widder gestanden (cf. Herren (2011), S. 284 unter Berufung auf Stoneman (2008), S. 22). Diese Darstellung findet sich jedoch gerade nicht in der Geburtsszene Alexanders bei Julius Valerius (1,12), den Herren als Quelle für diese Passage identifiziert; cf. Herren (2009), S. 169f; (2011), S. xlvii.

⁴¹ Cf. Plut., *Al.* 2,3.

⁴² Cf. Pfister (1956), S. 315. Der Begriff meint jedoch eine Frau, die männliche Qualitäten besitzt; cf. Carney (1993), S. 35.

⁴³ Cf. Ov., *met.* 2,765; 6,130; Sen., *Phaedr.* 54; Stat., *Theb.* 11,414. Zur Vertrautheit des Verfassers der Kosmographie mit den Metamorphosen Ovids siehe Hillkowitz (1934), S. 24; (1973), S. 77f; Prinz (1993), S. 328.

⁴⁴ Zu „neominia <festarum> dierum“ siehe Herren (2011), S. 287 Anm. 718; 719.

Dieser Aufruf zur kultischen Verehrung eines Menschen überrascht mit Hinblick auf die Angabe des Pseudo-Hieronymus, er habe während seiner Übersetzungsarbeit anstößige Passagen im Werk des Aethicus getilgt.⁴⁶

Wie diese auf den ersten Blick unkritische Darstellung der göttlichen Zeugung Alexanders und seiner kultischen Verehrung in der Kosmographie einzuordnen ist, ist schwer zu ergründen, da der literarische Charakter des Werkes in der Forschung umstritten ist.⁴⁷ Dass hier die legendäre Zeugungsgeschichte des Königs, die sogar in der Fassung des Romans nur in rationalisierter Form als Ehebruchsgeschichte präsentiert wird,⁴⁸ unwidersprochen wiedergegeben wird, scheint jedoch womöglich für eine Parodie einer allzu unkritischen Quellenbenutzung zu sprechen.⁴⁹ Die, wenn auch nur angedeutete, Angleichung der Olympias an Maria und damit Alexanders an Jesus soll womöglich diesen Effekt noch verstärken.

2.8.4. Alexander puer magnus

Möglicherweise bereits aus dem achten Jahrhundert ist noch ein weiterer Text überliefert, der Jesus und Alexander zusammenbringt, der Abecedarius *Alexander puer magnus*,⁵⁰ von dem vermutet worden ist, er sei eine Übersetzung aus dem Griechischen.⁵¹ Seine ersten zwei Strophen lauten wie folgt:

Alexander, der große Knabe, umzog die Erde⁵² bis zum Ozean, er durchmaß die Städte, bevor Christus von der Jungfrau Maria geboren worden ist.

Gut war der große Knabe. Er ist in Afrika geboren. Zum Vater hatte er einen Philister, eine Mutter aus Bethanien. Er umzog die ganze Welt und errichtete Alexandria.

*Alexander puer magnus circumivit patriam
usque ad mare Oceanum, civitates mensus est,
antequam Christus est natus ex Maria virgine*

*Bonus fuit puer magnus, natus est in Africa,
patrem habuit Philisteum, matrem de Bethania,
totum mundum circumivit, fecit Alexandriam.⁵³*

⁴⁵ *Cosmographia Aethici* 84a; cf. Herren (2011), S. 287 Anm. 720.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 58a; 66a.

⁴⁷ Die Kosmographie ist als Parodie und Satire eingeordnet worden (cf. Hillkowitz (1973), S. 199f; Herren (2004), S. 96; (2011), S. xi; Shanzer (2006), S. 82). Diese Ansicht hat jedoch auch Widerspruch geerntet (cf. Wood (2000), S. 198).

⁴⁸ Siehe Kapitel 2.4.2.

⁴⁹ Cf. Herren (2011), S. xi.

⁵⁰ Zur Datierung ins 8. Jh. siehe Mölk (2001), S. 353; (2004), S. 380; für eine Datierung ins 9. Jh. siehe Schmidt (1995), S. 13.

⁵¹ Cf. Norberg (1954), S. 73f.

⁵² Zur Übersetzung von *patria* mit „Erde“ siehe Mölk (2001), S. 350.

Pfister vertritt die Ansicht, dass es sich bei diesen zwei Strophen um eine Parallelisierung Alexanders und Christi handle, wobei letzterer auch mit dem *puer magnus* der zweiten Strophe gemeint sei.⁵⁴ Diese Identifizierung geht jedoch fehl: Auch dieser *puer magnus* ist, wie die Gründung Alexandrias am Ende des sechsten Verses zeigt, der Makedone. Es greift jedoch ebenso zu kurz, dessen Verhältnis zu dem im dritten Vers genannten Christus nur als eine zeitliche Einordnung zu begreifen.⁵⁵ Hier wird vielmehr wieder eine Vorläuferschaft Alexanders zum Ausdruck gebracht.⁵⁶ Der König wird über die Bezeichnung als *puer magnus* mit dem Wegbereiter Christi, Johannes dem Täufer identifiziert, der bei Augustinus und auch im gregorianischen *liber responsalis* so benannt wird.⁵⁷ Dadurch wird Alexander zum Vorläufer des christlichen Messias, dessen Welteroberungszug den Siegeszug Christi präfiguriert.

Mit Hinblick auf die Rezeption der Göttlichkeit Alexanders ist die auf den ersten Blick überraschende Behauptung, Alexander sei in Afrika geboren worden, von Interesse. Hierin könnte eine Anspielung auf seine angebliche Abkunft von Zeus Ammon, dessen Heiligtum sich ja in der libyschen Wüste befand, oder auf die Legende, sein Vater sei der Ägypter Nektanebos, zu sehen sein.⁵⁸ Wie dieses jedoch im Zusammenhang mit der Identifizierung seines Vaters als Philister und seiner Mutter als Frau aus Bethanien zu interpretieren ist, bleibt unklar. Desweiteren ist auch der letzte überlieferte Vers von Interesse, der in der MGH-Edition folgendermaßen lautet: „durch die (i.e. Alexandria) Alexander doppelt (?) groß genannt wird“ (*per quam ᾖbinus nominatur magnus Alexander*).⁵⁹ Norberg hat als Lösung für die *Crux divus* vorgeschlagen, wodurch Alexander durch die Gründung der Stadt Alexandrias „göttlich“ genannt worden sein sollte.⁶⁰ Wenn man der Theorie von der Übersetzung aus dem Griechischen folgt, könnte dies tatsächlich ein später Reflex auf die göttliche Verehrung des Königs in der Stadt am Nil sein. Die Konjektur Norbergs ist jedoch auch auf begründete Ablehnung gestoßen.⁶¹

⁵³ *Alexander puer magnus* 1-6 mit den Wiederherstellungsversuchen bei Mölk (2001), S. 351.

⁵⁴ Cf. Pfister (1964a), S. 72.

⁵⁵ So aber bei Stotz (2002), S. 140.

⁵⁶ Siehe Kapitel 2.8.1.

⁵⁷ Cf. Aug., *serm.* 291; Greg. M., *lib. responsalis* col. 787.

⁵⁸ Cf. Norberg (1954), S. 78; Stotz (2002), S. 141.

⁵⁹ *Alexander puer magnus* 27.

⁶⁰ Cf. Norberg (1954), S. 78.

⁶¹ Cf. Stotz (2002), S. 146.

Neben der Frage nach der Göttlichkeit des Königs ist der Abecedarius auch der früheste lateinische Text, der die Luftfahrt Alexanders berichtet.⁶² Die mögliche Bedeutung dieser Legende für die hier behandelte Fragestellung muss nun erörtert werden.

2.8.5. Die Luftfahrt Alexanders

Die Legende von der Luftfahrt Alexanders berichtet, wie der König sich mit Hilfe von Vögeln oder Greifen in die Lüfte erhebt.⁶³ Diese hat keinen Eingang in die frühen Versionen des Alexanderromans gefunden, sondern findet sich in einzelnen Handschriften der Rezensionen β , γ und λ .⁶⁴ Dass die Legende selbst jedoch älter ist, zeigt sowohl ihre kurze Erwähnung im Jerusalemer Talmud als auch eine Anspielung in der armenischen Übersetzung des Romans.⁶⁵ Die Rückkehr auf die Erde wird in den vorliegenden Versionen auf unterschiedliche Weise gestaltet: In der Darstellung der Hs. L wird Alexander von einer geflügelten Gestalt zurück zur Erde geschickt.⁶⁶ In der Version des Abecedarius bittet Alexander aus Angst zu sterben von sich aus Gott, wieder auf die Erde zurückkehren zu dürfen.⁶⁷ In einem altwalisischen Gedicht wird die Luftfahrt des Königs positiv mit seinem Streben nach Wissen begründet, wobei über seine Rückkehr auf die Erde kein Wort verloren wird.⁶⁸ Bei Leo von Neapel findet sich hingegen wieder ein himmlisches Eingreifen:

Eine himmlische Macht, die sie (i.e. die Greifen des Königs) verhüllte, warf sie zur Erde hinab...

*Divina quidem virtus obumbrans eos deiecit ad terram...*⁶⁹

Die Legende von der Luftfahrt Alexanders könnte sowohl als eine versuchte Vorwegnahme der Himmelfahrt Christi als auch eine Umschreibung der aus christlicher Sicht natürlich vergeblichen Selbstvergöttlichung des Königs interpretiert werden.⁷⁰ Es ist jedoch festzuhalten, dass in den hier betrachteten Texten eine solche Einordnung nicht vorgenommen wird, obwohl in manchen Versionen Alexander durch göttliche Einwirkung zur Umkehr

⁶² Cf. *Alexander puer magnus* 19-24; cf. Loomis (1918a), S. 136.

⁶³ Zur weiten Verbreitung dieser Legende in der mittelalterlichen Kunst siehe Loomis (1918a-b), *passim*; Noll (2005), S. 10.-18.

⁶⁴ Cf. Ps.-Call. L 2,41; C 2,41; λ 2,41; cf. Schmidt (1995), S. 10; Stoneman (2008), S. 116.

⁶⁵ Cf. *Y. Avodah Zarah* 3,1 (=Monumenta Talmudica 5,1,54); Ps.-Call. arm. 209; cf. Merkelbach (1977), S. 85; Schmidt (1995), S. 10.

⁶⁶ Cf. Ps.-Call. L 2,41; so auch bei Ps.-Call. λ 2,41; C 2,41; eine Gegenüberstellung der griechischen Textzeugen bei Millet (1923), S. 91-95; cf. Schnell (1989), S. 56.

⁶⁷ Cf. *Alexander puer magnus* 23; cf. Stotz (2002), S. 142.

⁶⁸ Cf. *The Marvels of Alexander* 10-17; Das Gedicht wird in den Zeitraum vom 9. bis zum 11. Jahrhundert datiert; cf. Haycock (1987), S. 17.

⁶⁹ Leo Neapolitanus 3,27; cf. Schmidt (1995), S. 11.

⁷⁰ Cf. Koulakiotis (2006), S. 230f; zur Himmelfahrt Christi siehe Holländer (1989), S. 71; Noll (2005), S. 13; zur Apotheose Merkelbach (1977), S. 85.

gebracht wird.⁷¹ Damit ähnelt die Rezeption dieser Legende der einer weiteren Episode des Alexanderromans: Im Zusammenhang mit dem Tod Alexanders wird in einer Passage, die in der Hs. A nicht erhalten ist, jedoch von Julius Valerius überliefert wird, das Folgende berichtet:

Plötzlich fiel ein äußerst feuriges Abbild einer Schlange vom Himmel ins Meer und mit jenem flog brennend die Gestalt eines Adlers. Sobald dieses geschehen war, begann auch das Kultbild des babylonischen Jupiters zu wanken, und nachdem dieses passiert war, kehrte die Schlange zusammen mit ihrem Adler zum Himmelsgewölbe zurück. Der Adler trug allerdings die schimmernde Kugel eines gewissen Sternes.
*... repente e nubibus draconis effigies ignitissima caelitus labitur mare usque unaque cum illo prestere aquilae species volabat. quod ubi factum est, Iovis quoque Babylonii simulacrum motari coepit. et hisce factis rursus draco una cum aquila sua ad caeli convexa remeavit, aquila sane vehens stellae cuiusdam fulgidum globum.*⁷²

Obwohl diese Beschreibung an die Kaiserapotheose erinnert,⁷³ wurde sie ohne Kommentar auch in christliche Versionen des Romans übernommen.⁷⁴

In Bezug auf die Luftfahrt Alexanders kann keine Assoziierung des Königs mit dem Gottessohn Jesus Christus festgestellt werden. In späteren Texten, wozu allerdings die Grenze zum Hochmittelalter überschritten werden muss, findet sich jedoch die Identifizierung mit dessen Widersacher, dem Teufel, und dessen Plänen, den Himmel zu stürmen. Als Epilog soll daher an dieser Stelle noch ein Ausblick in das 12. Jahrhundert gestattet sein.

2.8.6. Epilog

Bei Richard von St. Victor bei Paris wird Alexander im Zusammenhang mit der Auslegung des ersten Buches der Makkabäer behandelt. Hierbei kommt der Autor zu der folgenden rhetorischen Frage:⁷⁵

Wer wird nämlich mit Alexander dem Großen, der beinahe die ganze Welt seiner Herrschaft unterwarf, [...] wer, sage ich, wird mit jenem bezeichnet, wenn nicht der Teufel, der gesagt hat: „Ich will in den Himmel aufsteigen; über die Sterne Gottes werde ich meinen Thron erhöhen; ich werde auf dem Berg des Testaments in den

⁷¹ Zur Einordnung dieser Legende in Texten des Spätmittelalters siehe Schnell (1989), S. 56-58.

⁷² Jul. Val. 3,33.

⁷³ Cf. Merkelbach (1977), S. 153; zur Kaiserapotheose siehe Clauss (1999), S. 365-368; Gradel (2002), S. 291-295; 305-320; Edelmann (2010), S. 83-87.

⁷⁴ Cf. Ps.-Call. arm. 281; β 3,33; γ 3,33.

⁷⁵ Zur Zuschreibung dieses Werkes siehe Smalley (1952), S. 106 Anm. 1; Longland (1969), S. 54; McGinn (2009), col. 756.

nördlichen Breiten sitzen; ich werde über die Höhe der Wolken emporsteigen und dem Allerhöchsten gleich sein“?

*Quis enim per Alexandrum Magnum, qui totum pene mundum suo subiugavit imperio, [...] quis, inquam, per illum significatur, nisi diabolus, qui dixit: In celum conscendam; super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, ero similis Altissimo?*⁷⁶

Der König wird als Vorgänger des Antiochos Epiphanes, der als Antichrist identifiziert wird, zum Teufel erklärt.⁷⁷ Durch das Jesajazitat⁷⁸ setzt Richard die Luftfahrt Alexanders mit den Himmelsstürmerplänen Luzifers gleich.⁷⁹

Dieselbe Einordnung Alexanders als Vorläufer des Antichristen Antiochos findet sich auch bei Richards Zeitgenossen Gottfried von Admont.⁸⁰ Hier wird die Gleichsetzung aber noch weiter getrieben:

Unter diesem Namen Alexander, der Not bringend bedeutet, ist nicht unpassend jener Drache, die alte Schlange, die Teufel und Satan genannt wird, zu verstehen...

*Per hoc nomen Alexandri, quod levans angustiam interpretatur, non incongrue draco ille, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas accipitur...*⁸¹

Der König wird mit der Schlange, die Eva im Paradies verführt hat, identifiziert. Diese Assoziierung kann auch durch die Legende, Alexander sei durch einen Gott in Schlangengestalt gezeugt worden, angeregt worden sein. Auch hier wird wieder dieselbe Jesajastelle wie bei Richard aufgerufen.⁸²

Einen expliziten Bezug auf die Schlangenzeugung des Königs findet sich bei Rupert von Deutz in seinem Werk über den Sieg des göttlichen Wortes:

Die Schreiber seiner Taten sagen nämlich, ein gewisser zauberkundiger Nectanabus, der sich durch Zauberei in die Gottheit des gehörnten Jupiter, den sie Ammon nennen, verwandelt habe, sei in das Gemach der Olympias, der Frau Philipps, eingedrungen und daher sei dieser Alexander gezeugt worden. Andere sagen dieses, weil in der Nacht, in der seine Mutter Olympias ihn empfing, es ihr im Schlaf schien, sie wälze sich mit einer riesigen Schlange herum.

⁷⁶ Ricardus de St. Victore, *liber exceptionum* 2,9,4; cf. Cary (1954), S. 103; (1987), S. 124; McGinn (2009), col. 756.

⁷⁷ Cf. *ibid.*; cf. Cary (1954), S. 103; (1987), S. 124.

⁷⁸ Cf. Jes. 14,13f; cf. cf. Cary (1987), S. 124.

⁷⁹ Cf. Noll (2005), S. 12 mit Bezug auf Godefridus Admontensis, *hom. in script.* 16, col. 1132f.

⁸⁰ Cf. Godefridus Admontensis, *hom. in script.* 16, col. 1132f; cf. Cary (1987), S. 137

⁸¹ *Ibid.* col. 1131 (Übersetzung Noll (2005), S. 12); cf. Cary (1954), S. 104; (1987), S. 136.

⁸² Cf. *ibid.*; cf. Noll (2005), S. 12.

*Ferunt namque gestorum eius scriptores Nectanabum quemdam maleficum per maleficia transfiguratum in cornuti Iovis demonium, quem dicunt Ammonem, Olimpiadis uxoris Philippi inisse concubitum atque exinde Alexandrum hunc fuisse generatum. Ferunt hoc alii, quia qua nocte eum mater Olimpias concepit, visa est per quietem cum ingenti serpent volutari.*⁸³

Rupert bietet hier sowohl die Zeugungslegende in der Version des Romans, als auch die Variante Justins.⁸⁴ So ist bei ihm die Schande der ungewissen Herkunft wie auch sein Hochmut der Grund für den Besuch des Ammoniums.⁸⁵ Infolge der Schilderung dieser Orakelbefragung gelingt es dem Exegeten auch die Danielvision vom Ziegenbock in seine Darstellung einzuarbeiten:⁸⁶

Auch erhielten seine Gefolgsleute die Antwort, dass sie Alexander als Gott und nicht als König verehren sollten. Wegen dieser so großen Anmaßung seines Herzens meine ich, wurde es so gesehen und so geschrieben, dass der Ziegenbock aus dem Westen kam über die ganze Erde, ohne den Boden zu berühren, damit man erkennt, dass er wollte, dass sein Geschlecht nicht für irdisch, sondern für göttliche gehalten werde.

*Comitibus quoque eius hoc fuit responsum, ut Alexandrum pro deo, non pro rege colerent. Ob tantam cordis eius superbiam reor sic visum et sic dictum, quia hircus caprarum veniebat ab occidente super faciem totis terre et non tangebatur terram, ut sit sensus, quia generationem suam non terrenam volebat censi sed divinam.*⁸⁷

Aber auch bei Rupert von Deutz fehlt in der Darstellung der Taten Alexanders des Großen nicht der Teufel. Dieser habe nämlich den König gegen Jerusalem aufgestachelt. Die vom Teufel bezweckte Vernichtung der Stadt durch Alexander sei aber durch göttliches Eingreifen verhindert worden.⁸⁸

Schließlich findet sich der Teufel auch am Anfang der deutschsprachigen Alexanderdichtung. So berichtet das Alexanderlied Lamprechts, dass dem König vor seiner Schlacht gegen Dareios im Traum eine Gestalt mit dem Aussehen seines Vaters erschienen sei, was den Verfasser zu der Bemerkung veranlasst:⁸⁹

*in den bûchen hân ih gelesen, | daz ouh sîn vater solde wesen | ein gwaldiger got.
daz ist der leien spot, | di des niht wizzen, | waz man tût mit listen.*⁹⁰

⁸³ Rupertus Tuitensis, *de victoria verbi Dei* 9,11.

⁸⁴ Siehe Kapitel 2.4.3.

⁸⁵ Cf. Rupertus Tuitensis, *de victoria verbi Dei* 9,12.

⁸⁶ Cf. Cary (1954), S. 109f; (1987), S. 139; siehe Kapitel 2.3.1.

⁸⁷ Rupertus Tuitensis, *de victoria verbi Dei* 9,12.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 13; cf. Cary (1954), S. 110; (1987), S. 140.

⁸⁹ Zu den einzelnen Fassungen des Alexanderliedes Lamprechts siehe Ehlert (1989), S. 19-103.

⁹⁰ Lamprecht, *Alex.* (Strassburger) 2984-2989; cf. Braun (2004), S. 50.

Damit lehnt der Dichter die göttliche Abkunft Alexanders ab. An der Traumerscheinung sei vielmehr der Teufel (*tûbel*) beteiligt.⁹¹

Doch mit diesen Autoren hat diese Arbeit den ihr gesetzten Rahmen bereits verlassen. Dieser Epilog zeigt jedoch deutlich, wie die antiken Traditionslinien über die göttliche Zeugung und Verehrung Alexanders des Großen noch im Hochmittelalter rezipiert, kombiniert und durch neue Elemente angereichert werden konnten.

⁹¹ Cf. *ibid.* 2994; cf. Braun (2004), S. 50.

Kapitel 3:

Schlussfolgerungen

3.1. Alexanderpriester und Schriftsteller

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass Kulte für Alexander den Großen in Makedonien und Thrakien,¹ Kleinasien² und der Ägäis,³ sowie in Syrien⁴ und Ägypten nachgewiesen werden können. Für das griechische Festland lässt sich allein der kurzlebige Kult in Athen sicher fassen.⁵ Damit ist die kultische Verehrung Alexanders ungefähr auf den Teil des mediterranen Raumes beschränkt, in dem er zu Lebzeiten wirkte. So lassen sich in der westlichen Hälfte des Mittelmeeres keine Kultaktivitäten für den König feststellen.

Bei der Betrachtung der nachgewiesenen Kulte für Alexander den Großen fällt die Vielzahl der verschiedenen Kontexte auf, in denen der König göttlich verehrt wurde. So lässt sich in Ägypten und Kommagene eine Huldigung des Makedonen im Zuge von Dynastiekulten feststellen. In Makedonien, Thrakien und Kleinasien fand sie im Kontext des römischen Kaiserkultes statt. Parallel zu den Kultaktivitäten der Koina bestanden auch Kulte einzelner Städte.⁶ Besonders hervorzuheben sind hierbei die Gründerkulte für den König, die in Alexandria sowie in Städten Kleinasiens und Syriens nachweisbar sind.⁷ Bei den städtischen Kulturen für den König scheinen tatsächliche oder fiktive Leistungen des Königs zugunsten der Polis (z. B. Befreiung von der Perserherrschaft, Stadtgründung) den Anlass für die Ehrung gebildet zu haben.⁸ Neben den offiziellen Dynastie- und Poliskulten sowie den Kultaktivitäten der Koina lässt sich auch eine private Verehrung Alexanders als Gott feststellen: in Skopos in Makedonien und Scupi im benachbarten Moesien,⁹ vielleicht auch in Klaudiopolis in Bithynien,¹⁰ sowie im Falle der Statuettengruppe aus Thumis/Tell Timai in Ägypten.¹¹ Im Kontext seiner kultischen Verehrung wurde der König auch immer wieder als Sohn des Gottes Ammon bzw. als Sohn des Zeus präsentiert.¹²

Im zweiten Abschnitt konnte herausgearbeitet werden, dass in der literarischen Rezeption die Verehrung Alexanders als Gott und der Glaube an seine göttliche Zeugung auf breite

¹ Siehe Kapitel 1.3.2.

² Siehe Kapitel 1.2.1. und 1.2.4.

³ Siehe Kapitel 1.3.1.

⁴ Siehe Kapitel 1.2.2.

⁵ Siehe Kapitel 1.3.3 und 2.1.

⁶ So z. B. in Kleinasien in Bargylia, Ephesos, Erythrai und Priene (siehe Kapitel 1.2.1.), in Makedonien in Thessalonike (siehe Kapitel 1.3.2.).

⁷ Siehe Kapitel 1.1.3; 1.2.1 und 1.2.3.

⁸ Cf. Habicht (1970), S. 165-173; Kotsidu (2000), S. 562f.

⁹ Siehe Kapitel 1.3.2.

¹⁰ Siehe Kapitel 1.2.1.

¹¹ Siehe Kapitel 1.1.2.

¹² So in Ägypten (siehe Kapitel 1.1.1. und 1.1.2.), Thessalonike (siehe Kapitel 1.3.2.) und möglicherweise auch in Alexandria Troas (siehe Kapitel 1.2.1.) und Antiochia (siehe Kapitel 1.2.2.)

Ablehnung gestoßen sind. Jüdische und besonders christliche Autoren konnten an die Kritik, die sie bei heidnischen Schriftstellern vorfanden, anknüpfen. Dass die Anhänger monotheistischer Religionen den Kult für den Menschen Alexander nicht guthießen, ist keine Überraschung. Doch die Tatsache, dass auch in den Schriften heidnischer Autoren mit Ausnahme einiger Passagen, die im weitesten Sinne als panegyrisch charakterisiert werden können, eine Kritik an der kultischen Verehrung Alexanders vorherrscht, muss im Angesicht der zahlreich bezeugten Kulte für den König verwundern. Es stellt sich nun die Frage, wie diese Diskrepanz zwischen der Kultpraxis und der literarischen Rezeption zu erklären ist.

3.1.1. Die geographische Herkunft

Die Kulte Alexanders waren in ihrer geographischen Ausbreitung auf die östliche Hälfte des Mittelmeerraumes beschränkt. Auch für das griechische Festland lassen sich mit Ausnahme des kurzlebigen Alexanderkultes in Athen keine Kultaktivitäten für den König sicher fassen. Es liegt daher die Annahme nahe, dass die Akzeptanz bzw. Ablehnung der kultischen Verehrung des Königs und seiner göttlichen Abkunft eine Frage der geographischen Herkunft sein könnte.¹³ Die Einführung eines Kultes für Alexander in Athen – mag dieser nach dem Bruch der Stadt mit der makedonischen Oberherrschaft auch wieder beseitigt worden sein – zeigt jedoch, dass diese Praxis nicht zwangsläufig unvereinbar mit der dortigen Religionsausübung war.¹⁴ Desweiteren bedeutet die Tatsache, dass nach dem Ende des athenischen Alexanderkultes keine weiteren Kulte für den König für das griechische Festland sicher belegt sind,¹⁵ nicht, dass Festlandgriechen nicht an der kultischen Verehrung Alexanders mitgewirkt hätten. So finden sich Griechen aus Städten des Mutterlandes als Priester des dynastischen Kultes der Ptolemäer: Ein gewisser Kineas, Sohn des Alketas, aus Thessalien versah dieses Amt im Jahr 263/262 v. Chr.¹⁶ Der Athener Glaukon, der Bruder des Chremonides, ist als eponymer Priester des Jahres 255/254 v. Chr. belegt.¹⁷ Mnasiadas, Sohn des Polykrates, aus Argos sowie Aristomenes, Sohn des Menneas, aus Alyzeia sind in dieser Funktion für die Jahre 218/217 und 204/203 v. Chr. nachgewiesen.¹⁸

¹³ Cf. Taeger (1957), I, S. 222, der den ionischen Griechen eine „Inklination zu der Vergottung des Herrschers“ zuschreibt; vehemente Kritik an dieser Sichtweise bereits bei Habicht (1970), S. 274.

¹⁴ Cf. Habicht (1970), S. 221; Walbank (1984a), S. 95f; (1987), S. 380.

¹⁵ Siehe Kapitel 1.3.3.

¹⁶ Cf. P.Hib. 1,88; 2,209 (=Clarysse (1983), Nr. 28); zur Herkunft siehe Robert (1989), V, S. 528f; Clarysse (1998), S. 7.

¹⁷ Cf. SB 3,6742; P.Cair.Zen. 2,59182 (=Clarysse (1983), Nr. 36); cf. Ijsewijn (1961), S. 70f; Fraser (1972), I, S. 222; Clarysse (1998), S. 7; O’Neil (2006), S. 20; Humphreys (2007), S. 70.

¹⁸ Zu Polykrates cf. P.Tebt. 1,137 (=Clarysse (1983), Nr. 73); cf. Clarysse (1998), S. 8; zu Aristomenes cf. P.Cair.dem. 30660 (=Clarysse (1983), Nr. 87); cf. Ijsewijn (1961), S. 86f; Clarysse (1998), S. 8.

Auch wenn es nicht möglich ist, einen Römer aus der westlichen Hälfte des Imperiums sicher im Kultpersonal Alexanders zu identifizieren, zeigt die rege Beteiligung römischer Bürger griechischer Herkunft in den Alexanderkulten Makedoniens und Kleinasien, dass die Stellung als *cives Romanus* nicht als unvereinbar mit der kultischen Ehrung des Königs betrachtet wurde. So ist für Ephesos T. Statilius Crito als Priester Alexanders für die trajanische Zeit belegt.¹⁹ In Erythrai versah ein gewisser Tib. Flavius Aurelius Alexander dieses Amt.²⁰ Für Makedonien sind als Agonothen der Alexanderspiele des Koinon ein L. Septimius Insteianus Alexander, ein Valerianus Philoxenus, sowie ein Claudius Rufrius Meno nachgewiesen.²¹ Es sei an dieser Stelle auch daran erinnert, dass schon die republikanischen Prägungen der Provinz Makedonien, die Alexander mit dem Ammonshorn als Gottessohn präsentieren, von römischen Beamten veranlasst worden waren.²²

Der Stifter einer Grabstele aus Skopos, auf der er seinen Sohn Lysimachos zum Gott Alexander erhebt, identifiziert sich als Aurelius Iulianus.²³ Dieses zeigt, dass auch außerhalb der Kulte der Polis bzw. des Koinon römische Bürger die Ehrung Alexanders als Gott pflegen konnten. Die Annahme, dass Griechen des Festlandes sowie Römer dem Alexanderkult per se ablehnend gegenüberstehen mussten, während kleinasiatische, syrische und ägyptische Griechen gegenüber diesem Phänomen aufgeschlossener eingestellt waren, kann also nicht bestätigt werden.

Eine strikte geographische Trennung in Bezug auf die Beurteilung der Göttlichkeit Alexanders und die Teilnahme an seinen Kulturen wird auch durch die Betrachtung der literarischen Rezeption widerlegt. Die Kritik an der göttlichen Verehrung Alexanders findet sich nicht nur bei lateinischen Autoren und Festlandgriechen, sondern genauso bei Schriftstellern aus Kleinasien wie Agatharchides aus Knidos,²⁴ Dion aus Prusa,²⁵ dem alexanderfreundlichen Arrian aus Nikomedia,²⁶ sowie bei Lukian aus Samosata in Kommagene.²⁷ Auch in Ägypten können Kritiker an der Vergöttlichung Alexanders lokalisiert werden. Wahrscheinlich lehnte bereits Eratosthenes von Kyrene trotz seiner Zugehörigkeit zum alexandrinischen Hof die göttliche Abkunft des Königs in seinen Schriften

¹⁹ Cf. SEG 4,521 (=Kotsidu, Nr. 245E); siehe Kapitel 1.2.1.; zum Bürgerrecht Critos siehe Buckler (1944), S. 154.

²⁰ Cf. IGRR 4,1543,9= I.v.Erythrai 64 (=Kotsidu, Nr. 235E2); siehe Kapitel 1.2.1.

²¹ Cf. Cf. AE 1971,430; 431; 1999,1425; siehe Kapitel 1.3.2.

²² Cf. Dahmen (2007), S. 122; siehe Kapitel 1.3.2.

²³ Cf. SEG 34,636; siehe Kapitel 1.3.2.

²⁴ Cf. Agatharchides von Knidos, *de mari Erythraeo* 17; cf. Taeger (1957), I, S. 216.

²⁵ Siehe Kapitel 2.4.3.

²⁶ Siehe Kapitel 2.1.5.; 2.4.3.

²⁷ Siehe Kapitel 2.4.3.

ab,²⁸ obwohl sie Bestandteil der ptolemäischen Propaganda war.²⁹ Eine solche kritische Haltung findet sich ebenfalls bei einem alexandrinischen Autor der Kaiserzeit, bei Aelios Theon,³⁰ sowie bei Athenaios aus Naukrates.³¹ Es muss also festgehalten werden, dass weder mit Hinblick auf die Teilnahme an der kultischen Verehrung Alexanders noch in Bezug auf eine kritische Haltung gegenüber der Göttlichkeit des Königs eine klare Trennung zwischen Festlandgriechen und Römern auf der einen und den Bürgern der Städte in Makedonien, Thrakien, Kleinasien, Syrien und Ägypten auf der anderen Seite postuliert werden kann.

3.1.2. Der Bildungsgrad

In Bezug auf den Kaiserkult ist in der Forschung vorgebracht worden, dass zumindest für die Bildungselite des Imperiums der Kaiser kein Gott³² und der Kult um ihn negativ zu beurteilen gewesen sei.³³ In diesem Zusammenhang wird auch die Ablehnung der Vergöttlichung Alexanders als Parallele angeführt.³⁴ Ein ernsthafter Umgang mit dem Herrscherkult allgemein sei eine Angelegenheit der ungebildeten Bevölkerungsgruppen gewesen.³⁵ Es soll daher an dieser Stelle versucht werden, den Bildungsgrad einzelner Alexanderpriester zu ergründen.

Der Grad der intellektuellen Bildung der eponymen Alexanderpriester in Alexandria ist in der Forschung umstritten. Während Gregor Weber als Amtsträger in den dynastischen Kulturen der Ptolemäer „prominente Intellektuelle oder deren Söhne und Töchter“ identifiziert,³⁶ äußert sich Ijsewijn in dieser Frage pessimistischer.³⁷ Tatsächlich bringt ein Abgleich der eponymen Priester mit den in der *Prosopographia Ptolemaica* aufgeführten Bibliothekaren und Literaten nur spärliche Resultate: In Bezug auf die Leiter der Bibliothek in Alexandria erscheint nur ein gewisser Onesandros von Zypern, Sohn des Nausikrates, der diese Funktion unter Ptolemaios IX. inne hatte, als möglicher Alexanderpriester.³⁸ Dieser wird auf Inschriften seiner Heimatinsel als „Priester auf Lebenszeit des Königs Ptolemaios, des rettenden Gottes“ (ἱερέα διὰ βίου βασιλέως Πτολεμαίου Θεοῦ Σωτῆρος) bezeichnet.³⁹ Es ist angenommen worden,

²⁸ Siehe Kapitel 2.4.1.

²⁹ Siehe Kapitel 1.1.2.

³⁰ Siehe Kapitel 2.4.4.

³¹ Cf. Athen. 12,537E-538B.

³² Cf. Madsen (2009), S. 148f; 152.

³³ Cf. Nilsson (1961), S. 392f.

³⁴ Cf. Madsen (2009), S. 152 mit Bezug auf Arr., *anab.* 4,11; Nilsson (1961), S. 392 Anm. 7 mit Bezug auf Plut., *Is.* 24,360B-B.

³⁵ Cf. Scott (1932a), S. 328; Schneider (1969), II, S. 890f.

³⁶ Weber (2010), S. 68.

³⁷ Cf. Ijsewijn (1961), S. 152f.

³⁸ Cf. OGIS 1,172,6 (=PP 6,16520); cf. Ijsewijn (1961), S. 153; Bagnall (1976), S. 70.

³⁹ Cf. *ibid.*, 1,176,3f; cf. Hogarth/James/Smith/Elseby/Gardner (1888), S. 240; Midford (1939), S. 37.

dass dies als ein Hinweis auf seine Tätigkeit im alexandrinischen Dynastiekult zu verstehen sei.⁴⁰ Aus der Zeit desselben Ptolemäers findet sich noch ein weiterer Papyrus, der einen Priester auf Lebenszeit dieses Königs nennt, der auch als eponymer Alexanderpriester bezeichnet wird.⁴¹ Dieser wird auf Demotisch *Wnsjm³s [Nw]sjkrts* genannt, was man versucht hat mit „Onesimos, Sohn des Naukrates“ zu übersetzen⁴² und als Bruder des Onesandros zu identifizieren.⁴³ Es scheint jedoch besser, Bagnall folgend darin eine Verschreibung des Namens des Onesandros zu sehen.⁴⁴ So ist man nicht gezwungen, einen sonst unbekannten Bruder des Onesandros zu konstruieren, der ebenfalls unter Ptolemaios IX. Karriere machte und auch noch dasselbe Priesteramt wie jener innegehabt haben soll.

Ein weiterer Alexanderpriester, den Ijsewijn als Beispiel für einen eponymen Priester aus der oberen Bildungsschicht des ptolemäischen Reiches anführt, ist ein gewisser Demetrios, Sohn des Apelles, der in den Jahren 220-218 amtierte.⁴⁵ Dieser wird für einen bei Diogenes Laertios genannten Historiker aus Byzanz gehalten, der über den Übergang der Galater von Europa nach Asien sowie über die Konflikte zwischen den Ptolemäern und Seleukiden geschrieben haben soll.⁴⁶ Ijsewijn vermutet sogar, er sei der Bruder des Aristophanes von Byzanz, des Vorstehers der Bibliothek von Alexandria, gewesen.⁴⁷

An schriftstellerisch tätigen Angehörigen des ptolemäischen Hofes ist noch Agathokles, Sohn des Agathokles, zu nennen, der einen Kommentar zu einer Tragödie des Ptolemaios Philopator mit dem Titel *Adonis* verfasst haben soll.⁴⁸ Jener war im Jahre 216/215 v. Chr. als eponymer Priester tätig.⁴⁹

Schließlich soll an dieser Stelle auch noch der Alexanderpriester des Jahres 203/202 v. Chr., ein gewisser Satyros, Sohn des Eumenes, genannt werden.⁵⁰ Diesen identifiziert Ijsewijn als einen aus Inschriften aus Delphi und von Delos bekannten Auleten von Samos.⁵¹ Über einen Flötisten mit demselben Namen berichtet Aelianus, jener habe begeistert einen Philosophen

⁴⁰ Cf. Clarysse (1983), Nr. J; PP 3,5220a; cf. Ijsewijn (1961), S. 59; Bagnall (1976), S. 70.

⁴¹ Cf. P.Hamb.dem. 2 (=Lüddeckens, Hawara Nr. XXIa).

⁴² Cf. Clarysse (1983), Nr. 207; PP 3,5221; cf. Ijsewijn (1961), S. 60.

⁴³ Cf. Ijsewijn (1961), S. 118.

⁴⁴ Cf. Bagnall (1976), S. 70.

⁴⁵ Cf. BGU 10,1984; SB 12,11061; P.dem.Vatic. 2307 (=Lüddeckens, Eheverträge Nr. 22); P.dem.Hauswaldt 6 (=Lüddeckens, Eheverträge Nr. 23); P.Brit.Mus.Reich 10073 (=Clarysse (1983), Nr. 71; 72; PP 3,5082; 6,16910); cf. Ijsewijn (1961), S. 153.

⁴⁶ Cf. FGrHist 162; cf. Ijsewijn (1961), S. 153; Weber (1993), S. 151 Anm. 7; vorsichtig gegenüber dieser Gleichsetzung Huß (1976), S. 253 Anm. 85; (2001), S. 462 Anm. 40.

⁴⁷ Cf. Ijsewijn (1961), S. 153.

⁴⁸ Cf. *schol. Aristoph. Thesm.* 1059 (=PP 6,16813); cf. Ijsewijn (1961), S. 85.

⁴⁹ Cf. BGU 6,1262; 1283; 10,1958; 1986; 14,2394; SB 3,6303 (=Clarysse (1983), Nr. 75; PP 3,4986); cf. Ijsewijn (1961), S. 84f.

⁵⁰ Cf. BGU 6,1266 (=Clarysse (1983), Nr. 88; PP 3,5263).

⁵¹ Cf. SIG³ 648b; IG 11,4,1079; cf. Ijsewijn (1961), S. 87; 153.

namens Ariston gehört.⁵² Die Gleichsetzung des Priesters mit dem Auleten ist jedoch in Frage gezogen worden.⁵³ Ein anderer denkbarer Kandidat wäre ein gewisser Satyros, der ein Werk über die Dämonen Alexandrias verfasst hat, das mit einer Herleitung der Abkunft des Ptolemaios Philopator von Dionysios begonnen haben soll.⁵⁴ Aufgrund der Thematik wurde in der Forschung eine Anwesenheit dieses Schriftstellers in Alexandria zu Lebzeiten dieses Ptolemäers oder kurz danach angenommen.⁵⁵ Diese Datierung ist jedoch auch auf begründete Kritik gestoßen.⁵⁶ Noch interessanter in Bezug auf die hier verhandelte Fragestellung wird es, wenn man die in der Forschung allerdings ebenfalls kontrovers diskutierte Gleichsetzung dieses Autors mit Satyros aus Kallatis⁵⁷ berücksichtigt.⁵⁸ Aus dessen Biographien hat Athenaios die Erzählung übernommen, dass Anaxarchos bei einem Gewittersturm Alexander scherzhaft gefragt habe, ob er als Zeussohn gerade gedonnert habe.⁵⁹ Damit wäre eine Anekdote, die die göttlichen Ansprüche des Königs karikiert, von einem Schriftsteller verbreitet worden, der ebenfalls als Alexanderpriester amtierte. Doch diese Gleichsetzung bleibt aufgrund der Befundlage und der zahlreichen Kontroversen sehr unsicher.

Eine sichere Einschätzung des Bildungsgrades eines Alexanderpriesters ist für die Kaiserzeit möglich. Das Beispiel des Statilius Crito, der in Ephesos als Alexanderpriester tätig war, macht deutlich, dass die Zugehörigkeit zur intellektuellen Elite zumindest im römischen Reich grundsätzlich in keinem Widerspruch zu der Beteiligung an der kultischen Verehrung des Königs stand.⁶⁰ Der Leibarzt Trajans⁶¹ verfasste nicht nur medizinische Abhandlungen,⁶²

⁵² Cf. Ael. VH 3,33; cf. Fluss (1921), col. 227.

⁵³ Cf. Ameling (2001), co. 123.

⁵⁴ Cf. FGrHist 631 (=PP 6,16949); P.Oxy. 2465.

⁵⁵ Cf. Wilamowitz-Möllendorf (1899), S. 634; Leo (1912), S. 365; Gudeman (1921b), col. 235; Arrighetti (2001), col. 124; Minas (1998), S. 44; (2000), S. 95.

⁵⁶ Cf. Fraser (1972), I, S. 513; West (1974), S. 284; Schorn (2004), S. 439.

⁵⁷ Cf. PP 6,16948.

⁵⁸ Positiv in dieser Frage Wilamowitz-Möllendorf (1899), S. 634; Leo (1912), S. 365; Lefkowitz (1984), S. 339; ablehnend West (1974), S. 283-286; Tronson (1984), S. 117. Schorn (2004), S. 13 hält eine Identifizierung für prinzipiell möglich, setzt die Geburt des Biographen aber für diesen Fall erst in das Jahr 200 v. Chr., was die Gleichsetzung mit dem Alexanderpriester des Jahres 203/202 v. Chr. ebenfalls unmöglich machen würde.

⁵⁹ Cf. Athen. 6,250F-251A; siehe Kapitel 2.2.3.

⁶⁰ Cf. SEG 4,521 (=Kotsidu, Nr. 245E); siehe Kapitel 1.2.1.

⁶¹ Cf. SEG 4,521,5 (=Kotsidu, Nr. 245E); Robert, *La Carie II* 13,7; cf. Scarborough (1985), S. 389.

⁶² Cf. Kind (1922), col. 1936-1938; Fabricius (1972), S. 190f; eine Auflistung der bei Galen tradierten Fragmente bei Fabricius (1972), S. 192. Ein Beispiel für die Behandlung der göttlichen Abkunft Alexanders in der medizinischen Literatur zur Zeit Critos findet sich in der pseudo-galenischen Schrift *an animal sit quod est in utero*, die Kapparis (2002), S. 201 gutbegründet in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. datiert (eine davon abweichende Einschätzung (3. Jh.) jedoch noch bei Edelstein (1987), S. 19). Dort wird als Begründung für die Lebendigkeit des Embryos angeführt, dass man ja auch schon Aussagen über berühmte Menschen getroffen habe, als diese noch im Mutterleib waren. Es folgt nun eine Aufzählung, in der auch Alexander auftaucht, von dem gesagt wird, man habe ihn bereits vor der Geburt als „Ammonsohn“ (Ἀμμωνος ... παῖδα; *an animal sit quod est in utero* 180) bezeichnet. Weber (1909), S. 79 sieht hierin eine Kritik an der Göttlichkeit des Königs. Ein Hinweis auf eine negative Konnotation dieser ansonsten wertfreien Feststellung könnte darin erkannt werden, dass Alexander in der Aufzählung berühmter Menschen durch die Tyrannen Peisistratos und

sondern mit seiner *Getica* auch ein Geschichtswerk über die Dakerkriege des Kaisers.⁶³ Er muss daher zu der Bildungselite gezählt werden, von der in der Forschung angenommen wird, dass sie den Herrscherkult ablehnte. Eine solche Abneigung lässt sich also wenigstens in Bezug auf die kultische Verehrung Alexanders nicht bestätigen. Es ist daher nicht möglich, eine klare Trennung zwischen den Teilnehmern der verschiedenen Alexanderkulte und den Autoren, die sich negativ über die Göttlichkeit des Königs geäußert haben, zu ziehen.

3.1.3. Literarische Traditionen

Nachdem deutlich geworden ist, dass weder die geographische Herkunft noch der Bildungsgrad grundsätzlich als Ursache für die Differenz zwischen der bezeugten Kultpraxis und der in der antiken Literatur vorherrschenden Ablehnung der göttlichen Verehrung Alexanders und seiner Abkunft vom Gott Ammon angesehen werden kann, soll nun der Fokus von der Person des Autors wieder auf die literarische Ebene gelenkt werden. Die Frage ist, welche Bedeutung der literarische Charakter einer Textpassage für die Beurteilung der Göttlichkeit des Königs hat.

Es ist bereits erkannt worden, dass das allgemeine Alexanderbild eines Textes auch von der jeweiligen Literaturgattung abhängig ist.⁶⁴ Diese Ansicht lässt sich auf die Rezeption der Göttlichkeit des Königs übertragen. Im Laufe dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass neben der große Masse an negativen Einschätzungen die wenigen positiven Aussagen zum Kult Alexanders und seiner Gottessohnschaft in Textpassagen zu finden sind, die im weitesten Sinne als panegyrisch charakterisiert werden können. Dies zeigt sich bereits bei der ersten literarischen Darstellung der göttlichen Abkunft Alexanders im Geschichtswerk seines Hofhistorikers Kallisthenes, der den König mythisch erklärte und dafür von der Nachwelt als Schmeichler denunziert wurde.⁶⁵ Die Apostrophierung des Königs als Gott findet sich bei Theokrit in seinem Panegyrikos auf Ptolemaios II.⁶⁶ Bei dem augusteischen Dichter Antipater wird die angeblich göttliche Zeugung Alexanders durch Ammon, die mit den sexuellen Abenteuern anderer Gottheiten gleichgesetzt wird, ins Spiel gebracht, um das gewaltsame und hinterhältige Vorgehen der Götter zur Befriedigung ihrer Gelüste mit dem Verhalten eines gewissen Euagoras, der aufgrund seines Reichtums auf solche Vergehen nicht angewiesen sei,

Kypselos gerahmt wird. Doch scheint es nicht möglich, diese Textstelle als eine Ablehnung des Glaubens an die göttliche Abkunft des Königs einzuordnen.

⁶³ Cf. FGrHist 200; cf. Jacoby (1962), S. 626; Benedum (1974), col. 217; Scarborough (1985), S. 389.

⁶⁴ Cf. Koulakiotis (2006), S. 236.

⁶⁵ Siehe Kapitel 2.2.1.

⁶⁶ Cf. Theokr. 17,19; siehe Kapitel 1.1.2.

zu kontrastieren.⁶⁷ Mag darin auch vielleicht eine Invektive gegen den so über die Götter gestellten Menschen verborgen sein, so entspricht diese Gegenüberstellung und Überbietung in ihrer Konstruktion doch einer Lobpreisung. Menander Rhetor, Libanios und vielleicht auch Himerios setzen die göttliche Abkunft Alexanders zur Verherrlichung von Städten und Landschaften ein.⁶⁸ Hier, wie auch in dem in der armenischen Version des Alexanderromans überlieferten Enkomion auf den König, findet sich die Ansicht, dass die Taten Alexanders seine Herkunft von Zeus belegen.⁶⁹

Der Christ Sidonius Apollinaris benutzt die Vorstellung von der göttlichen Zeugung schließlich zur Lobpreisung des Kaisers Anthemius.⁷⁰ Auch in seinem Widmungsgedicht an Magnus Felix⁷¹ könnte die Hervorhebung Alexanders des Großen als Ammonssohn als eine Ehrung des Adressaten, den er mit „Großer“ (*Magne*) anspricht,⁷² verstanden werden.⁷³ Es muss jedoch angemerkt werden, dass hier auch eine Intertextualität zu Statius zu erkennen ist, der die angebliche Gottessohnschaft des Königs mit seinem Tod in Babylon konfrontiert.⁷⁴ So soll an dieser Stelle möglicherweise auch das in der Dichtung tradierte Paradoxon von der göttlichen Zeugung und dem frühen Tod Alexanders mitgedacht werden.⁷⁵ Prokop von Gaza führt die angebliche Zeugung des Königs durch Zeus in seinem Panegyrikos auf Kaiser Anasthasios an, um diesen besonders auszuzeichnen.⁷⁶

Ob schließlich der Aufruf zur Verehrung Alexanders und die Darstellung seiner göttlichen Zeugung in der Kosmographie des Aethicus ebenfalls in einem panegyrischen Sinne – z. B. zur Lobpreisung Makedoniens – verstanden werden soll, ist zu vermuten, aber aufgrund der Unklarheit über die allgemeine Tendenz des Textes nicht sicher zu sagen.⁷⁷

Es ist deutlich geworden, dass in panegyrisch geprägten Passagen ein anderer Umgang mit der Göttlichkeit Alexanders des Großen möglich war als er sonst in der antiken und frühmittelalterlichen Literatur zu finden ist. Bevor daraus weitere Schlüsse gezogen werden, soll jedoch zum Vergleich ein Blick auf die literarische Rezeption eines weiteren antiken Herrscherkultes und Gottmenschentums, desjenigen der römischen Kaiser, geworfen werden.

⁶⁷ Cf. *Anth. Gr.* 9,241; siehe Kapitel 2.4.5.

⁶⁸ Cf. Menander Rhetor 2,388,6-12; cf. 2,429,1; Lib., *or.* 11,77; *ep.* 1229,2; Him., *or.* 12,1 apud Phot., *bibl.* 243; siehe Kapitel 2.5.1.; 2.5.2.

⁶⁹ Cf. Ps.-Call. arm. 180; siehe Kapitel 2.7.1.

⁷⁰ Cf. Sidon., *carm.* 2,80; 121-123; siehe Kapitel 2.4.5.

⁷¹ Cf. Schetter (1994), S. 236.

⁷² Cf. *id.*, 9,4.

⁷³ Cf. *ibid.* 9,50; 52f.

⁷⁴ Cf. Stat., *silv.* 2,7,93: *natum Nasamonii Tonantis* mit Sidon., *carm.* 9,50: *prolem Garamantici Tonantis*.

⁷⁵ Siehe Kapitel 2.4.5.

⁷⁶ Siehe Kapitel 2.6.10.

⁷⁷ Cf. *cosmographia Aethici* 82a-b; 84a; siehe Kapitel 2.8.3.

3.2. Kaiserkult und Literatur

Im Angesicht der Stellung des Kaiserkultes im Alltag der Bürger des Imperium Romanum¹ überrascht es nicht, dass dieses Phänomen immer wieder in der antiken Literatur behandelt wurde. Im Folgenden wird jedoch anhand ausgesuchter Beispiele deutlich, dass diese Rezeption auch Ambivalenzen aufweist.

3.2.1. Valerius Maximus

Valerius Maximus ruft im Proöm zu seiner Exempelasammlung den Kaiser Tiberius als Schutzgottheit seines Werkes an.² So wie die früheren Redner bei Jupiter begonnen hätten, nehme er Zuflucht bei der Gunst des Prinzeps. Dieses tue er aus dem folgenden Grund mit umso mehr Recht:³

...weil die übrige Göttlichkeit der Meinung nach empfangen wird, die deinige jedoch nach der gegenwärtigen Gewissheit dem väterlichen und großväterlichen Gestirn gleich scheint, durch deren besonderen Schimmer viel an ruhmreichem Glanz zu unseren religiösen Bräuchen hinzugekommen ist: die übrigen Götter haben wir nämlich erhalten, die Caesaren haben wir gegeben.

*...quo cetera divinitas opinione colligitur, tua praesenti fide paterno avitoque sideri par videtur, quorum eximio fulgore multum caerimoniis nostris inclutae claritatis accessit: reliquos enim deos accepimus, Caesares dedimus.*⁴

In seinem Abschnitt über Prodigien ruft er auch Julius Caesar mit der folgenden Gebetsformel an: „Ich, der ich deine Altäre und äußerst heiligen Tempel angebetet habe, göttlicher Julius, bitte dich“ (*tuas aras tuaque sanctissima templa, dive Iuli, veneratus oro*).⁵

Diese positive Bewertung des Kaiserkultes⁶ hindert den Autor jedoch nicht daran, Scipio als ein Beispiel für Selbstbeherrschung (*moderatio*) zu nennen, weil dieser göttliche Ehren in Rom standhaft abgelehnt habe.⁷ Als Beispiel für Hochmut und Zügellosigkeit (*superbia et*

¹ Ein Überblick über die Einordnung des Phänomens Kaiserkult in der Forschung der letzten zwanzig Jahre bei Peppard (2011), S. 31-49; zu einer Wandlung der Forschungsmeinung siehe auch Alföldy (1996), S. 254; Chaniotis (2003b), S. 21; Pfeiffer (2008), S. 45; Woolf (2008), S. 256

² Cf. Mueller (2002), S. 13f.

³ Cf. Val. Max. 1, praef.; cf. Mueller (2002), S. 16.

⁴ Ibid.; cf. Wardle (1997), S. 337; Clauss (1999), S. 266; Mueller (2002), S. 16f.

⁵ Ibid. 1,6,13; cf. Wardle (1997), S. 337f.

⁶ Cf. Feeney (1998), S. 110. Die *domus Augusta* ist für Valerius Maximus ein „äußerst wohlütiges und ehrenvolles Heiligtum“ (*beneficentissimum et honoratissimum templum*); cf. Wardle (2000), S. 481.

⁷ Cf. Val. Max. 4,1,6 wo beschrieben wird, dass Scipio neben anderen Ehren es auch abgelehnt habe, dass ein Abbild von ihm auf den Götterpolstern (*pulvinaribus*) im kapitolinischen Tempel aufgestellt werde; cf. Mueller (2002), S. 95f.

impotentia) führt er Alexander den Großen an, weil dieser versucht habe, eine göttliche Stellung zu erreichen.⁸

Die Bewertung des Herrscherkultes verliert jedoch dadurch noch weiter an Schärfe, dass Valerius noch eine andere Anekdote berichtet, die Scipio mit göttlicher Verehrung in Verbindung bringt. Dieser sei bei einem Aufenthalt in Kampanien von einer Gruppe Räuber heimgesucht worden, welche ihn jedoch nicht angegriffen, sondern wie eine Gottheit verehrt hätten. Dies wird nun positiv bewertet.⁹ Ein deutlicherer Kontrast in der Einschätzung des Kaiserkultes lässt sich hingegen bei Seneca dem Jüngeren herausarbeiten.

3.2.2. Seneca der Jüngere

In seiner Trostschrift an Polybios, mit der er seine Rückkehr aus dem Exil erlangen wollte, lässt sich Seneca auch über die Göttlichkeit des Kaisers Claudius aus, indem er diese dem Adressaten als Trostmittel empfiehlt:¹⁰

Erhebe dich und, sooft Tränen in deinen Augen aufsteigen, richte sie auf Caesar: Sie werden durch den Anblick dieser äußerst großen und glänzenden Gottheit trocknen. [...] Möge er (der Kaiser) dem vergöttlichten Augustus an Taten gleichkommen, ihn an Jahren übertreffen! [...] Spät und erst für unsere Enkel soll der Tag kommen, an dem ihn sein Geschlecht für den Himmel beansprucht!

*Attolle te et, quotiens lacrimae suboriuntur oculis tuis, totiens illos in Caesarem dirige: siccabuntur maximi et clarissimi conspectu numinis; [...] acta hic Divi Augusti aequet, annos vincat! [...] sera et nepotibus demum nostris dies nota sit, qua illum gens sua caelo asserat!*¹¹

In seiner Satire auf die Vergöttlichung des Claudius lässt Seneca hingegen gerade Augustus den Verstorbenen aus dem Götterhimmel verbannen. Als Begründung führt der erste Prinzeps dort an, dass, wenn man einen solchen Menschen zu einem Gott mache, an den niemand glauben könne, auch die anderen Götter nicht mehr verehrt würden.¹² Noch deutlicher in seiner Kritik wird Senecas Neffe Lucan, ohne jedoch auf ein Bekenntnis zu der Göttlichkeit seines Kaisers zu verzichten.

⁸ Cf. id., 9,5,ext.1; cf. Mueller (2002), S. 96.

⁹ Cf. id., 2,10,2; cf. Mueller (2002), S. 104.

¹⁰ Cf. Altman (1938), S. 200f.

¹¹ Sen., *ad Polybium de consolatione* 12,3; 5.

¹² Cf. id., *apocol.* 11; cf. Altman (1938), S. 200; Just (1966), S. 449; Knoche (1966), S. 466; Nicolaysen (1999), S. 136f.

3.2.3. Lucan

Lucan beklagt im Proöm zu Beginn seiner *Pharsalia* die schrecklichen Auswirkungen des römischen Bürgerkrieges, die noch zu seinen Lebzeiten zu spüren seien, um dann jedoch mit folgenden Worten einzulenken:¹³

Wenn aber das Schicksal keinen anderen Weg für das Kommen Neros fand und eine ewige Herrschaft von den Göttern teuer erworben wird und der Himmel seinem Donnerer nur nach den Kriegen der wilden Giganten dienen konnte, klagen wir schon nicht mehr; selbst die Verbrechen und der Frevel gefallen aufgrund dieses Lohnes.

*Quod si non aliam venturo fata Neroni | invenere viam magnoque aeterna parantur | regna deis caelumque suo servire Tonanti | non nisi saevorum potuit post bella gigantum | iam nihil, o superi, querimus; scelera ipsa nefasque | hac mercede placent.*¹⁴

Dem Kaiser selbst verspricht er einen Platz im Himmel, den er nach seinem Tode sicher einnehmen werde:

Dich wird, wenn du nach Vollendung deines Aufenthaltes spät zu den Sternen strebst, der Palast des Himmels, den du vorgezogen haben wirst, unter himmlischer Freude aufnehmen: [...] dir wird von jeder Gottheit eingeräumt werden und das Wesen deines Anrechts wird es dir überlassen, welche Gottheit du sein magst, wo du deine Herrschaft über die Welt einrichten willst.

*Te, cum statione peracta | astra petes serus, praelati regia caeli | excipiet gaudente polo: [...] tibi numine ab omni | cedetur, iurisque tui natura relinquet | quis deus esse velis, ubi regnum ponere mundi.*¹⁵

Doch hier bleibt Lucan nicht stehen, sondern fügt dieses persönliche Glaubensbekenntnis hinzu:

Aber für mich bist du schon eine Gottheit; und wenn ich als Dichter dich in meine Brust aufnehme, will ich nicht den Gott, der die einsamen Orte von Cirrha in Bewegung setzt, auffordern und Bacchus aus Nysa fortrufen. Du genügst, um mir Kraft für mein römisches Lied zu geben.

*Sed mihi iam numen; nec, si te pectore vates | accipio, Cirrhaea velim secreta moventem | sollicitare deum Bacchumque avertere Nysa | tu satis ad vires Romana in carmina dandas.*¹⁶

¹³ Cf. Lucan., 1,1-32; cf. Paulsen (1995), S. 187.

¹⁴ Ibid. 1,33-38.

¹⁵ Ibid. 1,45-47; 50-52; gegen die Interpretation dieser Aussage als Ironie siehe Paulsen (1995), S. 189; Thome (2004), S. 22.

Diese Bewertung der göttlichen Qualität des Kaisers unterscheidet sich jedoch deutlich von der Sicht auf den Herrscherkult, die sich außerhalb des Proöms finden lässt. Anlässlich der Beschreibung der Schlacht bei Pharsalos klagt Lucan, dass die Götter dieses Unglück für das römische Volk nicht abgewendet haben. Dieses sei ihnen jedoch ebenfalls nicht gut bekommen.¹⁷

Dennoch haben wir so weit unsere Rache für dieses Unglück, wie es Recht ist, dass die Gottheiten auf Erden bestraft werden: Die Bürgerkriege werden die Vergöttlichten den oberen Göttern gleich machen, Rom wird die verstorbenen Seelen mit Blitzen, Strahlen und Sternen zieren und in den Tempeln der Götter bei Schatten schwören.
*cladis tamen huius habemus | vindictam, quantam terris dare numina fas est: | bella pares superis facient civilia divos, | fulminibus manes radiisque ornabit et astris | inque deum templis iurabit Roma per umbras.*¹⁸

Der Kaiserkult als Ergebnis der Bürgerkriege und des Verlustes der Freiheit wird damit als Rache an den Göttern präsentiert, weil sie dieses nicht verhindert haben.¹⁹ Der Kult für Menschen wird dabei auch als eine Herabsetzung der Olympier betrachtet, die somit auf das Niveau Verstorbener herabsinken.²⁰

Die negative Bewertung an dieser Praxis wird auch dadurch deutlich, wie der Erste dieser neuen Kultempfänger charakterisiert wird. Anlässlich des Berichtes über den Tod des Pompeius klagt der Erzähler, dass man in Rom „einem grausamen Tyrannen bereits Tempel“ (*saevo ... iam templa tyranno*) weihe.²¹ Dass sich diese ablehnende Haltung auch auf die folgenden Herrscher erstreckt, wird an seiner Würdigung Catos deutlich:

Er ist am würdigsten, Rom, für deine Altäre, bei dem zu schwören niemals Schande bereiten wird und den du, magst du jemals mit befreitem Nacken aufrecht stehen, nun, künftig einmal, zu einem Gott machen wirst.
*dignissimus aris, | Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit, | et quem, si steteris umquam cervice solute, | nunc, olim, factura deum es.*²²

Erst wenn Rom das Joch des Prinzipats abgeschüttelt hat, wird es in der Lage sein, einen Menschen zu vergöttlichen, bei dem zu schwören im Gegensatz zu den vergöttlichten Kaisern keine Scham hervorrufen muss.²³

¹⁶ Ibid. 1,63-66; cf. Paulsen (1995), S. 188.

¹⁷ Cf. Nickau (2003), S. 491f.

¹⁸ Lucan., 7,455-459; cf. Thraede (1973), S. 288; zum Verhältnis dieser Aussage zur zeitgenössischen Kultpraxis siehe Cancik (2003), S. 32.

¹⁹ Cf. Lebek (1976), S. 272; Nickau (2003), S. 492.

²⁰ Cf. Nickau (2003), S. 493.

²¹ Lucan., 8,835.

²² Ibid. 9,601-604.

3.2.4. Plinius der Ältere

Der ältere Plinius stellt im Proöm zu seiner Naturgeschichte die Annäherung an Titus wie die Annäherung an eine Gottheit dar.²⁴ So würden diejenigen, die dem Kaiser etwas weihen bzw. widmen (*dicare*) wollten, „mit Gottesfurcht“ (*religiose*) an ihn herantreten.²⁵ Er selbst vergleicht sich im Zuge einer *Captatio benevolentiae* dabei mit der ländlichen Bevölkerung, die den Göttern nur einfache Opfergaben anbieten könne.²⁶ In seiner Diskussion der Erkenntnis des Göttlichen lässt er sich dann mit folgenden Worten über Kaiser Vespasian, den Vater des Titus, aus:

Gott bedeutet für einen Sterblichen, einem Sterblichen zu helfen. Auf diesem Weg gingen die vornehmsten Römer, auf diesem wandelt nun mit himmlischem Schritt zusammen mit seinen Kindern der größte Lenker der ganzen Ewigkeit, Vespasian Augustus, der in misslicher Lage zur Hilfe kommt. Solche den Gottheiten zuzuschreiben, dies ist die älteste Art, denen, die sich verdient machen, Dank abzustatten.

*Deus est mortali iuvare mortalem: hac procures iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens. Hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant.*²⁷

Diese positive Bewertung der Kaiserapothese wird jedoch in der Behandlung der Frage nach einem Leben nach dem Tod konterkariert. Dort äußert er die Ansicht, dass es weder vor noch nach dem Tode ein Leben gebe. Der Glaube an eine unsterbliche Seele sei daher nur „leerer Schein“ (*vanitas*). Dieser würde ein Leben nach dem Tode „durch die Verehrung der verstorbenen Seelen und dadurch, denjenigen, der auch schon aufgehört hat, Mensch zu sein, zu einem Gott zu machen“ (*manes colendo deumque faciendo, qui iam etiam homo esse desierit*), vorlügen.²⁸ In diesem Sinne bleibt auch seine Einschätzung der Apotheose des Kaisers Augustus, die er nach einer Aufzählung der ganzen Unglücksfälle, die dem ersten Prinzeps zugestoßen seien, anspricht, ambivalent, indem er ihn als „jener Gott, von dem ich nicht weiß, ob er den Himmel mehr errungen oder verdient hat“ (*deus ille caelumque nescio adeptus magis an meritis*) tituliert.²⁹

²³ Cf. Nickau (2003), S. 497f.

²⁴ Cf. Scott (1932b), S. 158.

²⁵ Plin., *nat. praef.* 11.

²⁶ Cf. *ibid.*

²⁷ Cf. *ibid.* 2,5,18f.

²⁸ *Ibid.* 7,55,188f; cf. Scott (1932b), S. 157.

²⁹ *Ibid.* 7,45,150; cf. Scott (1932b), S. 158.

3.2.5. Plinius der Jüngere

Interessanterweise stellt Plinius der Jüngere zu Beginn seines Panegyrikos auf Kaiser Trajan fest, dass er diesem in Abgrenzung zu Domitian nicht „wie einem Gott“ (*ut deo*) schmeicheln wolle. Er spreche nämlich „nicht über einen Gebieter, sondern über einen Vater“ (*non de domino sed de parente*).³⁰ Der Kaiser betrete einen Tempel nur, um dort die Götter anzubeten, im Gegensatz zu anderen Herrschern, die man als Götter anrufen würde.³¹ Dennoch spricht er von der „Göttlichkeit des Prinzeps“ (*divinitatem principis*).³² Dieser übertreffe noch seine Wunschträume von einem Herrscher mit gottgleicher Macht³³ und erscheine „den Göttern äußerst ähnlich“ (*dis simillimum*).³⁴ In Bezug auf das Regierungshandeln des Kaisers lässt sich Plinius dann auf die folgende Bewertung ein:

Dies ist wahrlich die Fürsorge eines Prinzeps, sogar auch eines Gottes, rivalisierende Städte auszusöhnen und aufbrausende Völker nicht mehr durch Gewalt als durch Einsicht zu zähmen, Ungerechtigkeiten der Magistrate zu unterbinden und, was auch immer nicht hätte geschehen dürfen, ungeschehen zu machen, schließlich nach Art eines äußerst raschen Gestirns alles zu sehen, alles zu hören und von wo auch immer angerufen wie <eine Gottheit> anwesend zu sein und beizustehen!

*O vere principis atque etiam dei curas, reconciliare aemulas civitates, tumentesque populos non imperio magis quam ratione compescere; intercedere iniquitatibus magistratuum, infectumque reddere quidquid fieri non oportuerit; postremo velocissimi sideris more omnia invisere omnia audire, et undecumque invocatum statim velut <numen> adesse et adsistere!*³⁵

Trajan's Adoptivvater sei zu den Göttern gerufen worden, woraufhin der Kaiser ihn mit Tempelbauten geehrt habe. Dies habe er aber nicht wie andere römische Herrscher aus selbstsüchtigen Motiven getan, sondern weil er ihn wirklich für einen Gott halte.³⁶ Auch dem Kaiser selbst, den er mit der Sonne vergleicht, verspricht Plinius den Himmel.³⁷

Diese ambivalente Haltung gegenüber der göttlichen Verehrung des Prinzeps im Panegyrikos ist als eine bewusste Abgrenzung zu der vergöttlichenden Panegyrik auf Kaiser Domitian

³⁰ Plin., *paneg.* 2,3; cf. Scott (1932b), S. 159; Schowalter (1990), S. 125; Ronning (2007), S. 112.

³¹ Cf. *ibid.* 52,1-2; cf. 52,6; cf. Ronning (2007), S. 113.

³² *Ibid.* 2,7.

³³ Cf. *ibid.* 4,4; cf. Schowalter (1990), S. 135.

³⁴ *Ibid.* 7,5.

³⁵ *Ibid.* 80,3; cf. Scott (1932b), S. 164.

³⁶ Cf. *ibid.* 10,4-5; 11,1-2; cf. Altman (1938), S. 200; Schowalter (1990), S. 110; Beutel (2000), S. 44f.

³⁷ Cf. *ibid.*, 35,4-5; cf. Scott (1932b), S. 163.

bewertet worden.³⁸ Clauss sieht jedoch in der Behauptung des Plinius, dass Trajan im Gegensatz zum letzten Flavier seine Untertanen nicht zu einer göttlichen Ehrung seiner Person zwingen, einen Überbietungstopos. Durch die Betonung der Freiwilligkeit der kultischen Verehrung des amtierenden Kaisers würden die Ehren, die seinen Vorgängern zuteil geworden sind, noch übertroffen.³⁹

Eine eindeutige Haltung gegenüber der Göttlichkeit des Prinzeps zeigt Plinius in seinem Briefcorpus. So weist er Caninius Rufus in einem Brief an, dieser solle in seinem Gedicht über die Dakerkriege Trajans⁴⁰ zu Beginn die Götter und unter diesen auch den Kaiser selbst anrufen.⁴¹ Diese Forderung, den Prinzeps im Proöm als Gott anzusprechen, überrascht im Vergleich mit der Behandlung dieses Themas im Panegyrikos, in dem er gerade diese Form der Anrede ablehnt.⁴² Eine weitere Widersprüchlichkeit zu den Aussagen dieser Rede findet sich in den Briefen, die direkt an den Kaiser adressiert sind. Dort spricht Plinius Trajan regelmäßig als „Gebierter“ (*domine*) an. Gerade diese Anrede charakterisiert er im Panegyrikos jedoch als unangebracht.⁴³ Die Ewigkeit (*aeternitas*) des Kaisers sei dem Autor „äußerst heilig“ (*sanctissima*).⁴⁴ So präsentiert er sich als jemand, der einen Tempel für den Kaiserkult errichtet und darin neben den Statuen verstorbener Kaiser auch eine Trajans aufstellen möchte,⁴⁵ als jemand, der Provinzbewohner, die unter Verdacht stehen, Christen zu sein, neben Götterbildern auch das Abbild des Kaisers anbeten lässt.⁴⁶

3.2.6. Ailios Aristeides

Ailios Aristeides zeichnet ein ambivalentes Bild von der Göttlichkeit der römischen Kaiser. So beschreibt er diese in seiner Rede vor dem Koinon der Provinz Asia⁴⁷ als „das größte Beispiel der Menschen“ (τῶν ἀνθρωπείων παράδειγμα ... τὸ μέγιστον) und mahnt seine Hörer, diesen zu folgen.⁴⁸ Die Herrscher würden am besten ihre Untertanen regieren, „indem sie sich den Göttern, den Herrn aller, gleichstellten“ (τοῖς τῶν ὅλων κυρίοις ὁμοιοῦντες ἑαυτοὺς τοῖς

³⁸ Cf. Ronning (2007), S. 112-114.

³⁹ Cf. Clauss (1999), S. 492.

⁴⁰ Cf. cf. Jacoby (1962), S. 626.

⁴¹ Cf. Plin., *epist.* 8,4; cf. Scott (1932b), S. 164.

⁴² Cf. Schowalter (1990), S. 131f.

⁴³ Cf. Plin., *paneg.* 23; *epist.* 10,2-3; 5-6; 8; 10-13; 15; 17; 19; 21; 23; 25-27; 31; 35; 37; 39; 43; 45; 47; 49; 51-52; 54; 56; 58; 61; 63; 65; 68; 70; 72; 74-75; 77; 79; 81; 83; 85-88; 90; 94; 96; 98; 100; 104; 106; 110; 112; 114; 118; 120.

⁴⁴ Id., *epist.* 10,83; cf. 10,59; cf. Ronning (2007), S. 164; Clauss (1999), S. 257.

⁴⁵ Cf. *ibid.* 10,8; cf. Scott (1932b), S. 165.

⁴⁶ Cf. *ibid.* 10,96,6; cf. Scott (1932b), S. 164.

⁴⁷ Zum Kontext der Rede siehe Behr (1981), S. 365.

⁴⁸ Cf. Aristeid. 23,78.

θεοῖς).⁴⁹ So unterscheidet Aristeides zwar zwischen den Göttern im Himmel und den Kaisern, letztere bezeichnet er jedoch ebenfalls als göttlich.⁵⁰ In seinem Bittbrief an Mark Aurel und Lucius Verus spricht er diese sogar als „die äußerst göttlichen Herrscher“ (τῶν θειομάτων ἀρχόντων) an.⁵¹ Auch würden sie „mit äußerst göttlichen Werken“ (ὀργάνοις ... θειοτάτοις) ihren Untertanen beistehen.⁵² In diesem Sinne beschreibt er auch in seiner Romrede die Reaktionen, die allein die Nennung des Namens des Kaisers hervorrufe:⁵³

Niemand hält von sich so viel, dass er, wenn er nur dessen Namen gehört hat, in der Lage ist, ruhig zu sein, sondern, nachdem er sich erhoben hat, preist, verehrt und betet er sogleich ein doppeltes Gebet, das eine für jenen an die Götter, das andere für sich selbst an jenen.

Οὐδεὶς δὲ ἐφ' ἑαυτῷ τηλικούτου φρονεῖ, ὅστις τοῦνομα ἀκούσας μόνον οἷός τ' ἐστὶν ἀτρεμεῖν, ἀλλ' ἀναστὰς ὑμνεῖ καὶ σέβει καὶ συνεύχεται διπλὴν εὐχὴν, τὴν μὲν ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς, τὴν δὲ αὐτῷ ἐκείνῳ περὶ τῶν ἑαυτοῦ.⁵⁴

Den Kaiser bei der Nennung seines Namens nicht anzubeten, wird damit als ein Zeichen des Hochmuts präsentiert. Angesichts dieser Darstellung muss es überraschen, dass Aristeides in seiner Rede in Kyzikos, die, mag sie auch nicht anlässlich der Einweihung des dortigen Hadriantempels gehalten worden sein,⁵⁵ sich dennoch intensiv mit diesem Bauwerk beschäftigt, mit keinem Wort auf die Göttlichkeit dieses Kaisers eingeht. Obwohl an der Tempelfront der Herrscher wohl als Gott bezeichnet wurde,⁵⁶ spricht der Redner nur davon, dass die Bewohner der Stadt „den Besten der bis zu jener Zeit regierenden Herrscher“ (τὸν ἄριστον τῶν εἰς ἐκείνον τὸν χρόνον βασιλέων) dort eingeschrieben hätten.⁵⁷ So wird den regierenden Kaisern zwar eine „göttliche Erziehung“ (τὴν τροφὴν θείαν) zugesprochen,⁵⁸ ansonsten werden sie jedoch als – wenn auch herausgehobener – Teil der Menschheit charakterisiert⁵⁹ und den Göttern gegenübergestellt.⁶⁰ Eine Erklärung für diese scheinbar bewusste Ausklammerung des Kaiserkultes im Angesicht eines seiner Heiligtümer könnte die

⁴⁹ Ibid. 79.

⁵⁰ Cf. ibid.: „τῶν θείων βασιλέων“; 42,14: „τοῖς θεοῖς βασιλεῦσιν“.

⁵¹ Id. 19,5; cf. Motschmann (2002), S. 80.

⁵² Id. 20,8;

⁵³ Zum doppelten Gebet siehe Price (1984a), S. 232; Friesen (1993), S. 151. Die zuvor angeführten Quellenstellen machen deutlich, dass die Einschätzung von Bowersock (1973), S. 200f, der diese Darstellung als „grotesquely exaggerated“ abtut, zu einseitig ist.

⁵⁴ Aristeid. 26,32.

⁵⁵ Cf. Behr (1981), S. 379.

⁵⁶ Cf. Ioh. Mal. 11,17 mit den Erläuterungen bei Bowersock (1973), S. 196; Behr (1981), S. 381; Barattolo (1995), S. 64 Anm. 58.

⁵⁷ Aristeid. 27,22; cf. Bowersock (1973), S. 196f; Heinze (1995), S. 81; Burrell (2002/03), S. 35f.

⁵⁸ Ibid. 34.

⁵⁹ Cf. ibid. 27-30; 32-38; cf. Bowersock (1973), S. 197

⁶⁰ Cf. ibid. 40.

Vermutung von Price bieten, dass der Tempel in Kyzikos gar nicht Hadrian geweiht gewesen sei.⁶¹ Diese Ansicht wurde jedoch von Burrell gut begründet widerlegt.⁶²

In seinen *Berichten vom Heiligen* zeigt sich Aristeides schließlich noch als jemand, der sich an den Statthalter wendet, um nicht als Priester im Kaiserkult der Provinz tätig werden zu müssen.⁶³ Eine explizite Ablehnung der kultischen Verehrung der Kaiser, wie sie sich z. B. bei Lucan findet, äußert der Redner jedoch nicht.

3.2.7. Lukian

Lukian lässt in seiner satirischen Götterversammlung, dem *deorum concilium*, die Olympier feststellen, dass „viele Fremde, nicht nur Griechen, sondern auch Barbaren, die in keiner Weise würdig sind“ (πολλοὶ τῶν ξένων, οὐ μόνον Ἕλληνες ἀλλὰ καὶ βάρβαροι, οὐδαμῶς ἄξιοι ὄντες), Mitglieder des göttlichen Gemeinwesens zu sein, sich den Weg in den Himmel erschlichen hätten.⁶⁴ Daher müssten die Götter überprüft und diejenigen, die nicht in den Himmel gehörten, müssten wieder hinab in ihre Gräber geschickt, ihre Tempel und Opfergaben durch die olympischen Gottheiten ersetzt werden.⁶⁵ Auch wenn der Sophist die vergöttlichten Kaiser nicht explizit nennt, so scheint es doch, dass sie als Römer ebenfalls in die Kategorie der Barbaren fallen müssen, die kein Anrecht darauf haben sollten, im Himmel zu sein.

Dagegen bezeichnet er in seiner Schrift gegen den Propheten Alexander Mark Aurel als „Gott Marcus“ (θεὸς Μάρκος).⁶⁶ In seinem Werk über Langlebige nennt er „das fromme Geschick eines großen, äußerst göttlichen Herrschers“ (ἡ εὐσεβεστάτη μεγάλου θειοτάτου αὐτοκράτορος τύχη), wobei jedoch nicht klar ist, welche historische Gestalt damit gemeint ist.⁶⁷ Der Stoiker Athenodoros aus Tarsos sei jedoch ein Lehrer des „Kaisers Augustus, des Gottes,“ (Καίσαρος Σεβαστοῦ θεοῦ) gewesen.⁶⁸ In seiner Apologie rechtfertigt er die kultische Verehrung der Kaiser, die dazugehörigen „Tempel und Heiligtümer“ (νεῶν καὶ τεμένειν) als Lohn für ihre Wohltaten gegenüber ihren Untertanen.⁶⁹

⁶¹ Cf. Price (1984a), S. 153-155.

⁶² Cf. Burrell (2002/03), S. 35-40; (2003), S. 196-198; auch geht selbst Price (1984a), S. 155 davon aus, dass Hadrian zumindest neben der Hauptgottheit des Tempels ebenfalls verehrt worden sei. Eine Art Mittelposition bietet die bei Witulski (2007), S. 106-8 vertretene Ansicht, dass in Kyzikos eine „Identifikation bzw. Assimilation Hadrians mit Ζεὺς Ὀλύμπιος“ stattgefunden habe; cf. Barattolo (1995), S. 103.

⁶³ Cf. Aristeid. 50,101-104; cf. Bowersock (1973), S. 183.

⁶⁴ Lukian., *deorum concilium* 14.

⁶⁵ Cf. *ibid.* 15; 1

⁶⁶ *Id.*, *Alex.* 48; cf. Bowersock (1973), S. 199. Zur Bezeichnung des Kaisers als θεὸς siehe Price (1984b), S. 93f.

⁶⁷ *Id.*, *Macrobii* 7.

⁶⁸ *Ibid.* 21; cf. 17; 23.

⁶⁹ *Id.*, *apol.* 13; cf. Bowersock (1973), S. 199, der diese Ansicht jedoch als „deliberately offhand and wittily irrelevant“ abtut.

3.2.8. Themistios

In seiner Rede auf die Philanthropie des christlichen Kaisers Constantius II. führt der Redner zur Charakterisierung des Verhaltens eines vorbildlichen Imperators einen unbestimmten, früheren Herrscher als abschreckendes Beispiel an:⁷⁰

Ich muss lachen, wenn ich an einen der früheren Herrscher denke, weil es ihm außerordentlich wichtig dünkte, sich den Anschein zu geben, als sei er einer göttlichen Kraft und einer höheren Natur teilhaftig. Er zwang die Menschen, für ihn Tempel wie für einen Gott und Standbilder zu errichten, aber er nahm sich nicht vor, wie der Gott die Menschen zu lieben. [...] Deswegen nimmt sich der ihrer Unwürdige eine solche Ehre mit Gewalt, der ihrer Würdige aber will sie gar nicht.

Γελῶ δὲ ἔγωγε ἐννοῶν τινα τῶν παλαιῶν βασιλέων, ὅτι πάνυ περὶ πολλοῦ ποιησάμενος θείας τινὸς δυνάμεως καὶ φύσεως ὑπερτέρας δόξαι μετέχειν, νεὸς μὲν αὐτῷ ὥσπερ θεῷ καὶ ἀγάλματα τοὺς ἀνθρώπους εἵσασθαι ξυνηνάγκασε, φιλεῖν δὲ ὥσπερ ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους οὐ πάνυ δὴ τι προεῖλετο. [...] τοιγαροῦν ὁ μὲν οὐδὲ ἄξιος ὢν βιάζεται τὴν τοιαύτην τιμὴν, ὁ δὲ καὶ ἄξιος ὢν οὐκ ἐθέλει.⁷¹

Ein Zeichen des guten Herrschers ist es damit, eine göttliche Verehrung der eigenen Person abzulehnen. Diese wird ähnlich wie bei Plinius dem Jüngeren als Zwangsmaßnahme eines Despoten charakterisiert. Dennoch gibt es für den Redner nichts, was „göttlicher“ (θειότερον) wäre, als ein Kaiser, der sich trotz seiner Machtfülle gerecht verhalte.⁷² Dass auch Constantius II. für Themistios göttlich ist – eine Charakterisierung, die der Kaiser nach den Wertmaßstäben der ersten Rede ablehnen müsste –, macht der Rhetor in seiner Gesandtschaftsrede in Rom deutlich.⁷³ Dort spricht er den Imperator immer wieder mit den Worten „göttlichster Herrscher“ (ὁ θειότατε αὐτοκράτορ) an.⁷⁴ In dieser Weise charakterisiert der Redner auch noch dreißig Jahre später Kaiser Theodosius,⁷⁵ dem, so Themistios, „der Titel der Göttlichkeit“ (τὸ τῆς θειότητος ὄνομα) zugesprochen worden sei⁷⁶ und der sogar als Gott (θεός) angesehen werden müsse.⁷⁷

⁷⁰ Zum Kontext der Rede siehe Leppin/Portmann (1998), S. 27f.

⁷¹ Them. 1,8d-9a (Übersetzung Leppin/Portmann (1998), S. 36); cf. Taeger (1960), II, S. 664; Nuffelen (2002), S. 275.

⁷² Ibid. 1,6a.

⁷³ Zur Datierung und dem historischen Kontext der Rede siehe Leppin/Portmann (1998), S. 68f.

⁷⁴ Them. 3,40c; 41c; 44d.

⁷⁵ Zur Datierung siehe Leppin/Portmann (1998), S. 301.

⁷⁶ Them. 19,229a; cf. Nuffelen (2002), S. 274.

⁷⁷ Ibid. 227c-d. Diese Passage spricht gegen den Versuch bei Nuffelen (2002), S. 273-276 die Darstellung der Göttlichkeit der römischen Kaiser bei Themistios in einem einheitlichen System zu fassen, nach dem der Kaiser für den Redner niemals ein Gott sei.

3.2.9. Der Brief des Claudius an die Alexandriner

Dass die Ambivalenz, die in der literarischen Rezeption des Kaiserkultes festgestellt werden kann, durchaus auch in der Herrschaftspraxis präsent war, zeigt die Publikation des Briefes des Kaisers Claudius, den dieser nach seinem Regierungsantritt im Jahre 41 n. Chr. an die Alexandriner gesandt hat. In diesem lehnt der Imperator seine kultische Verehrung als Gott in Alexandria ab:

Aber einen mich betreffenden Oberpriester und die Errichtung von Tempeln lehne ich ab, weil ich für die Menschen nicht meinetwegen ungebührlich sein will und urteile, dass Heiligtümer und solche Dinge schon immer ausschließlich den Göttern allein verliehen worden sind.

ἀρχιερέα δ' ἐμὸν καὶ ναῶν κατασκευὰς παραιτοῦμαι, οὔτε φορτικὸς τοῖς κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώποις βουλόμενος εἶναι τὰ ἱερὰ δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα μόνοις τοῖς θεοῖς ἐξαίρετα ὑπὸ τοῦ παντὸς αἰῶνος ἀποδεδόσθαι κρίν[ω]ν.⁷⁸

Im Angesicht dieser Verweigerung einer göttlichen Ehrung ist es überraschend, dass der Präfekt Ägyptens in seinem Edikt, welches dem Brief vorgeschaltet ist und dessen Publikation regelt, als Grund für die weitere Veröffentlichung dieses Schriftstückes den Wunsch nennt, dass die Einwohner der Stadt dadurch die „Erhabenheit unseres Gottes, des Kaisers“ (μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος), womit er den regierenden Kaiser Claudius meint, bewundern könnten.⁷⁹ Der Magistrat macht damit deutlich, dass der Imperator, mag er sich auch eine Behandlung als Gott verbitten, für ihn selbst und die Alexandriner dennoch ein Gott ist.

3.2.10. Zusammenfassung

Die behandelten Beispiele sollen genügen, um deutlich zu machen, wie ambivalent sich die literarische Rezeption der Kulte der römischen Kaiser und ihrer Göttlichkeit in Teilen gestaltet. Im Vergleich zu der literarischen Spiegelung der Göttlichkeit Alexanders lässt sich in der Rezeption des Kaiserkultes jedoch keine durchgängige Unterteilung in panegyrisch geprägte und andere Textpassagen feststellen. Diese Trennung findet sich bei Lucan und lässt sich wohl auch für Seneca, Plinius den Älteren und vielleicht auch Ailios Aristides konstruieren. Bei Plinius dem Jüngeren und Themistios wird jedoch gerade in panegyrischen Texten die kultische Verehrung des Kaisers explizit in Zweifel gezogen. Dieses Abweichen ließe sich in Bezug auf Plinius mit dem Versuch einer Abgrenzung von der Panegyrik auf den

⁷⁸ P.Lond. 6,1912,48-51.

⁷⁹ Ibid. 8f; cf. Clauss (1999), S. 94f; Peppard (2011), S. 42f.

nunmehr verfeimten Domitian,⁸⁰ in Bezug auf Themistios mit dem christlichen Glauben des Adressaten erklären. Aber auch die Rezeption dieses Themas bei Lukian lässt sich nicht in das mit Hinblick auf Alexander den Großen festgestellte Muster einordnen.

Die angeführten Beispiele machen jedoch deutlich, dass die Widersprüchlichkeit in der Einordnung des Kaiserkultes, die sich nicht nur im Oeuvre eines einzelnen Autors sondern teilweise sogar in einzelnen Werken feststellen lässt, es fraglich erscheinen lassen, ob von der literarischen Rezeption des Kultes auf dessen Bedeutung für den jeweiligen Autor im Speziellen sowie den Alltag der Bürger des römischen Reiches im Allgemeinen geschlossen werden kann.⁸¹ Diese Erkenntnis muss nun auch für die Frage nach der Rezeption Alexanders des Großen nutzbar gemacht werden.

⁸⁰ Cf. Ronning (2007), S. 47f.

⁸¹ Cf. Peppard (2011), S. 37 mit Bezug auf die aktuelle Forschung.

3.3. Fazit

Arrian gibt am Ende seines Werkes über den Alexanderzug ein positives Urteil über den König ab.¹ Dennoch rechnet er es ihm als Fehler an, dass er behauptet habe, von einem Gott gezeugt worden zu sein.² Eine ähnlich kritische Haltung zeigt er auch in seinem Bericht über den Versuch der Einführung der Proskynese.³ Diese sieht Arrian als Ergebnis des Glaubens Alexanders an seine göttliche Abkunft und damit als Versuch, die Göttlichkeit des Königs am Hof bestätigen zu lassen.⁴ Trotz seiner Kritik an der Taktlosigkeit des Vorgehens des Kallisthenes stimmt er ihm in seiner Ablehnung dieser Form der Verehrung zu.⁵

Einen ähnlichen Umgang mit der Göttlichkeit Alexanders lässt sich bereits bei Plutarch feststellen. So bietet er in seiner Alexanderbiographie Theorien, die den Glauben an eine göttliche Zeugung des Königs auf Missverständnisse zurückführen und rationalisieren sollen.⁶ Wie bei Arrian wird die Proklamation der Göttlichkeit Alexanders als eine List zur Beeindruckung seiner Untertanen entschuldigt.⁷ In seiner ersten Lobrede auf den König werden hingegen Dichter getadelt, jenen aus Schmeichelei heraus als Zeussohn bezeichnet zu haben.⁸ In seinem Werk über Isis und Osiris lobt Plutarch im Zuge einer Kritik der göttlichen Verehrung von Herrschern Lysipp, weil dieser Apelles für die Darstellung Alexanders mit dem Blitzbündel getadelt habe.⁹ Kurz zuvor wird der König zusammen mit Kyros jedoch gerade als positives Beispiel präsentiert: Diese hätten nämlich trotz ihrer gewaltigen Taten nur „die Bezeichnung und den Ruhm guter Könige“ (ὄνομα καὶ μνήμην βασιλέων ἀγαθῶν). Damit werden sie von anderen Herrschern abgesetzt, die man als Gott bezeichnet und mit Tempeln geehrt habe.¹⁰ Hiermit findet eine Ausblendung der Kulte für Alexander den Großen statt, die sich auch bei Arrian feststellen lässt.¹¹

Die Ablehnung der Göttlichkeit Alexanders bei Autoren, die dem König prinzipiell positiv gegenüberstehen, macht deutlich, dass die in der antiken Literatur vorherrschende Kritik an

¹ Cf. Arr., *anab.* 7,28-30.

² Cf. *ibid.* 29,3; siehe Kapitel 2.4.3.

³ Siehe Kapitel 2.2.2.

⁴ Cf. Arr., *anab.* 4,9,9; cf. Bosworth (1995), S. 69f.

⁵ Cf. *ibid.* 4,9,10; 4,12,6; cf. Bosworth (1995), S. 90.

⁶ Cf. Plut., *Al.* 2,9 zur Schlangenzugung; 27,9 zur Ausrufung als Ammonsssohn in Siwa; siehe Kapitel 2.4.1.; 2.4.3.

⁷ Cf. *ibid.* 28,6; cf. Arr., *anab.* 7,29,3; siehe Kapitel 2.4.1.

⁸ Cf. *id.*, *de fort. Alex.* 1,9,331A; siehe Kapitel 2.2.2.

⁹ Cf. Plut., *Is.* 24,360D (=Stewart, Nr. T120); cf. Kienast (1987), S. 321; Stewart (1993), S. 198.

¹⁰ *Ibid.* 24,360B-C.

¹¹ Cf. Arr., *anab.* 7,29,3; cf. Bosworth (1988b), S.141f, der vermutet, dass Arrian die Vergöttlichung Alexanders nicht eingehend behandelt, um nicht in die Gefahr zu geraten, als Kritiker des römischen Kaiserkultes wahrgenommen zu werden.

seiner Verehrung als Gott und dem Glauben an seine göttliche Zeugung nicht zwangsläufig von der jeweiligen Gesamtbewertung Alexanders abhängt. Es lässt sich zwar bei einigen antiken Autoren die Unwürdigkeit des Königs als Begründung für die Ablehnung seiner göttlichen Verehrung feststellen: So legt die pseudoplutarchische Schrift über die *vitae decem oratorum* dem attischen Politiker Lykurgos die Frage in den Mund, was Alexander wohl für ein Gott sei, wenn man sich nach dem Besuch seines Heiligtums reinigen müsse.¹² Der christliche Autor Kyrill von Alexandria polemisiert gegen die heidnischen Kulte, indem er kritisiert, dass mit Alexander nicht nur ein Mensch zum Gott gemacht worden sei, sondern auch noch einer, der sich durch Blut befleckt habe.¹³ Dem spätantiken Rhetor Themistios erscheint Alexander aufgrund seiner Gewalttaten nicht mehr als Sohn des Zeus oder selbst Philipps, sondern als Sohn „eines erdgeborenen Daimons“ (δαίμονός τινος γηγενοῦς).¹⁴ Trotz dieser Äußerungen spricht aber die Tatsache, dass die Göttlichkeit des Makedoniers auch bei ihm wohlmeinenden Autoren abgelehnt wird – wie es am Beispiel Arrians und Plutarchs deutlich geworden ist –, jedoch dagegen, dass der Kontrast zwischen der antiken Kultpraxis und der antiken Literatur mit einer unterschiedlichen Bewertung des Königs von Seiten der jeweiligen kultstiftenden Instanzen auf der einen und der antiken Autoren auf der anderen Seite erklärt werden kann. Wie herausgearbeitet werden konnte, lässt sich keine klare Trennung zwischen den Teilnehmern der verschiedenen Alexanderkulte und den Autoren, die sich negativ über die Göttlichkeit des Königs geäußert haben, ziehen.¹⁵ Der Vergleich mit dem römischen Kaiserkult legt vielmehr nahe, dass von den Urteilen im Werk eines Autors nicht auf dessen eigene Einstellung gegenüber der kultischen Verehrung des Makedoniers sowie auf die Bedeutung der einzelnen Alexanderkulte geschlossen werden kann.¹⁶ Es ist daher zu sehen, ob die breite Ablehnung der göttlichen Verehrung des Königs, die in den Werken antiker Schriftsteller zum Ausdruck gebracht wird, nicht auch einer literarischen Tradition geschuldet sein kann.

Es ist bereits deutlich geworden, welchen Einfluss die Werke der attischen Redner nicht nur im Allgemeinen auf das antike Alexanderbild ausübten,¹⁷ sondern auch welche Bedeutung die Reden aus der Zeit kurz vor und nach dem Tod des Königs im Speziellen für die literarische Rezeption der Göttlichkeit Alexanders hatten. Aus der negativen Darstellung des Alexanderkultes in der Gefallenenede des Hypereides und dem bei diesem überlieferten

¹² Cf. Ps.-Plut., *vitae decem oratorum* 842D (=Kotsidu, Nr. 6 [L]); siehe Kapitel 2.1.4.

¹³ Cf. Kyr. Alex., *c. Iulian.* 6,205; siehe Kapitel 2.6.7.

¹⁴ Them., *or.* 13,176a (Übersetzung Leppin/Portmann (1998), S. 234); siehe Kapitel 2.5.2.

¹⁵ Siehe Kapitel 3.1.1. und 3.1.2.

¹⁶ Siehe Kapitel 3.2.

¹⁷ Cf. Koulakiotis (2006), S. 58.

Demostheneszitat, das als ein ironischer Umgang mit den göttlichen Ambitionen des Königs interpretiert werden konnte, wurden weitere Apophthegmata gesponnen. Diese wurden anderen attischen Rednern und schließlich auch antiken Philosophen wie dem Kyniker Diogenes in den Mund gelegt.¹⁸ Die attischen Redner wurden bei Timaios allgemein als standhafte Gegner der göttlichen Verehrung Alexanders präsentiert, wobei es für den Historiker anscheinend keine Rolle spielte, dass zumindest Demosthenes und Demades sich für diese Form der Ehrung ausgesprochen haben müssen.¹⁹ Der Umgang mit der Vergöttlichung Alexanders wurde als literarisches Thema genutzt, mit dem der Verfasser den zu charakterisierenden Redner oder Philosophen durch dessen ablehnende Haltung seine Überlegenheit beweisen lassen konnte. Damit stand dieses als vorbildlich präsentierte Verhalten jedoch nicht nur literarischen Gestalten, sondern auch den Autoren selbst als Rolle zur Verfügung, durch die sie sich als den großen Rednern und Philosophen ebenbürtig zeigen konnten.

Gegenüber diesen positiv konnotierten Rollenbildern wurden die Autoren, die Alexander zu Lebzeiten vergöttlicht haben sollen, als Schmeichler eingeordnet. Auch wenn der Hofhistoriker Kallisthenes sich in der Frage der Proskynese gegen den König gewandt haben soll, war er wegen seiner Darstellung der Proklamation Alexanders zum Ammonssohn dennoch verrufen.²⁰ Auch die Dichter Agis, Choerilos und Kleo von Sizilien werden bei Curtius Rufus als Schmeichler des Königs diskreditiert, weil sie ihn zu einer Gottheit gemacht hätten.²¹ Diese scheint auch Plutarch zu meinen, wenn er, ohne Namen zu nennen, die Dichter um Alexander kritisiert, weil sie diesen als Sohn des Zeus bezeichnet hätten.²² Doch auch dieses Rollenbild scheint nicht völlig ohne Reiz gewesen zu sein. So lässt sich ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert neben der literarischen Tradition der Ablehnung der Vergöttlichung Alexanders des Großen ein weiterer, wenn auch schmalere Traditionsstrang verfolgen, der womöglich bis ins Frühmittelalter hinaufreicht. In diesem wurde die Göttlichkeit des Königs in panegyrisch geprägten Textpassagen eingesetzt.²³ Hierbei mag der Gedanke eine Rolle gespielt haben, dass durch die Identifikation des Autors mit den Schmeichlern Alexanders des Großen auch etwas vom Ruhm des Makedoniers auf die zu ehrende Person, Stadt oder Landschaft übergehen werde. Festzuhalten ist zumindest, dass es

¹⁸ Siehe Kapitel 2.1.3. bis 2.1.5.; 2.2.3.; 2.2.4.; 2.4.3.

¹⁹ Cf. Timaios apud Pol. 12,12b (=FGrHist 566 F 155); siehe Kapitel 2.1.5. und 2.2.1.

²⁰ Cf. *ibid.*; Philodemos, π. κολακ. I² 4 (=FGrHist 124 T 21); Strab. 17,1,43 (=FGrHist 124 F 14); Arr. *anab.* 4,10,1f; siehe Kapitel 2.2.1.

²¹ Cf. Curt. 8,5,8; zu Agis siehe auch Plut., *quomodo adulator ab amico internoscatur* 18,60B-C; siehe Kapitel 2.2.2. und 2.4.3.

²² Cf. Plut., *de fort. Alex.* 1,9,331A; siehe Kapitel 2.2.2.

²³ Siehe Kapitel 3.1.3.

durch den Abgleich mit den archäologischen, epigraphischen, numismatischen und papyrologischen Quellen über die kultische Verehrung des Königs deutlich geworden ist, dass diese panegyrische Traditionslinie die antike Lebenswirklichkeit – zumindest diejenige der östlichen Hälfte des Mittelmeerraumes – eher widerspiegelt, als das Gros der literarischen Quellen zu diesem Thema, die die Göttlichkeit Alexanders ablehnt.

Abschließend ist in Bezug auf die eingangs angeführten Äußerungen zu der Bedeutung der kultischen Verehrung Alexanders festzustellen, dass der König durchaus an zahlreichen Orten als Gott verehrt worden ist. Die große Anzahl der negativen Äußerungen zu dieser Frage in der antiken Literatur darf nicht darüber hinweg täuschen, dass der Gott Alexander Aufnahme nicht nur unter die Kulte einzelner Poleis, sondern auch in die religiöse Praxis verschiedener Koina und Dynastiekulte und sogar in den römischen Kaiserkult fand. Was allerdings den von Nicholas J. Saunders gezogenen Vergleich zu Jesus Christus angeht, so ist deutlich geworden, dass die kultische Verehrung des Königs ungefähr auf den Raum beschränkt geblieben ist, in dem er zu Lebzeiten wirkte. Damit unterscheidet er sich deutlich von Christus, dessen zumindest in den Schriften des Neuen Testaments als sehr begrenzt dargestellter Aktionsradius in einem starken Kontrast zu der großen Ausbreitung steht, die das Christentum noch in der Antike erlangte. Diese Wahrnehmung deckt sich mit der christlichen Sichtweise, dass Jesus den Eroberungszug Alexanders noch überboten habe.²⁴ Die Bezeichnung des Königs als „the single most famous and influential rival to Christ“ geht also sicher zu weit.

Alexander, der angebliche Gott und Gottessohn, wurde von christlicher²⁵ wie auch schon von jüdischer²⁶ Seite nicht nur abgelehnt, sondern auch umgedeutet und für die eigene Sache vereinnahmt. Dieses Bild des Königs, dessen Hörner nicht mehr das Zeichen seiner Zeugung durch den Gott Ammon, sondern ein Symbol für seine Erwählung als Werkzeug des christlichen Gottes sind, fand über das syrische Christentum auch Eingang in den Koran.²⁷ Die festgestellte Diskrepanz zwischen der Kultpraxis und der Mehrheitsmeinung der literarischen Zeugnisse macht deutlich, wie groß der Graben zwischen der antiken Lebenswirklichkeit und ihrer literarischen Spiegelung zuweilen sein kann.

²⁴ Siehe Kapitel 2.8.1. und 2.8.2.

²⁵ Siehe Kapitel 2.6.2. und 2.7.3. bis 2.7.4.

²⁶ Siehe Kapitel 2.3.3. und 2.3.4.

²⁷ Siehe Kapitel 2.7.4.

Literaturverzeichnis

Quellen

Quellensammlungen

Alföldi, Andreas; Alföldi-Rosenbaum, Elisabeth: *Die Kontorniat-Medaillons. Teil 1: Katalog*, Berlin 1976.

Id.: *Die Kontorniat-Medaillons. Teil 2: Text*, Berlin 1990.

Aulock, Hans von: *Münzen und Städte Pisidiens. Bd. II*, Tübingen 1979 (=Istanbuler Mitteilungen. Beiheft 22).

Bellinger, Alfred Raymond (Hg.): *Troy: the coins*, Princeton, NJ 1961.

Bernand, André; Bernand, Étienne (Hg.): *Les inscriptions grecques de Philae: Vol. I, nos. 1-127: Époque ptolémaïque*, Paris 1969.

Blinkenberg, Christian; Kinch, Karl Frederik (Hg.): *Lindos: fouilles et recherches 1902-1914, II, 1*, Berlin 1941.

Blümel, Wolfgang (Hg.): *Die Inschriften von Iasos*, Bonn 1985.

Bodenstedt, Friedrich (Hg.): *Die Elektronmünzen von Phokaia und Mytilene*, Tübingen 1981.

Bruhn, Jutta-Annette: *Coins and costume in late antiquity*, Washington 1993.

Dahmen, Karsten: *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London 2007.

Gebauer, Kurt: „Alexanderbildnis und Alexandertypus“ in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung 63/64 (1938/39), S. 1-106.

Giannantoni, Gabriele: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Neapel 1990.

Hansen, Svend (Hg.): *Alexander der Grosse und die Öffnung der Welt: Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle Leoben, 21.3. - 1.11.2010*, Regensburg ²2010; S. 55-59.

Hiller von Gaertringen, Friedrich; Fredrich, Carl Johann (Hg.): *Inschriften von Priene*, Berlin 1906.

Imhoof-Blumer, F. (Hg.): *Monnaies grecques*, Paris / Leipzig 1883.

Jalabert, Louis; et al. (Hg.): *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929-1983.

Kern, Otto (Hg.): *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900.

Klein, Richard; Guyot, Peter (Hg.): *Das Frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Bd. 1-2*, Darmstadt 1993-1994 (=Texte zur Forschung, Bd. 60; 62).

Kotsidu, Haritini: *TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000.

Leschhorn, Wolfgang: „Mythos und Stadtgründung im Nahen Osten“ in: *O Ellenismos sten Anatole: praktika Arsquo; diethnous archaiologikou synedriou, Delphoi 6 - 9 noembriou 1986*, Athen 1991, S. 441-452.

Lüddeckens, Erich: *Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden 1960.

Id.: *Demotische Urkunden aus Hawara. Umschrift, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart 1998.

Maiuri, Amedeo (Hg.): *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925.

Mionnet, Théodore Edmonde (Hg.): *Description de médailles antiques, grecques et romaines, avec leur degré de rareté et leur estimation: ouvrage servant de catalogue à une suite de plus de vingt mille empreintes en soufre, prises sur les pièces originales*, Paris 1806-1837.

Monumenta Talmudica: Salomon Funk; Wilhelm Anton Neumann; August Wünsche (Hg.): *Monumenta Talmudica*, Wien / Leipzig 1913-24 (Nachdruck 1972).

Palasca, Klaus: „Alexander Aigiochos. Das Kultbild des Stadtgründers von Alexandria in Ägypten“ in: P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (Hg.): *Fremdheit - Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart 2004 (=Städel Jahrbuch. Bd. 19), S. 341-362.

Peek, Werner (Hg.): *Griechische Vers-Inschriften. Bd. 1: Grab-Epigramme*, Berlin 1955.

Potts, Daniel T.: *The pre-Islamic coinage of Eastern Arabia*, Kopenhagen 1991.

Id.: *The pre-Islamic coinage of Eastern Arabia. Suppl.*, Kopenhagen 1994.

Robert, Louis; Robert, Jeanne (Hg.): *La Carie II. Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954.

Sokolowski, Franciszek (Hg.): *Lois Sacrées de L'Asie Mineure*, Paris 1955.

Spijkerman, Augustus (Hg.): *The coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, Jerusalem 1978.

Stewart, Andrew: *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkley / Los Angeles / Oxford 1993.

Svenson, Dominique: *Darstellungen hellenistischer Könige mit Götterattributen*, Frankfurt am Main 1995 (=Archäologische Studien, Bd. 10).

Wallraff, Martin; Adler, William; Roberto, Umberto; Pinggéra: *Iulius Africanus. Chronographiae. The extant fragments*, Berlin 2007 (=Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N.F., Bd. 15).

Einzelne Werke

Aelianus, *varia historia*,

Ausg.: N. G. Wilson (Hg.): *Aelian. Historical miscellany*, Cambridge, Mass. 1997.

Aelius Aristides,

Ausg.: Bruno Keil (Hg.): *Aelii Aristidis quae supersunt omnia edidit Bruno Keil. Vol. 2: Orationes 17-53*, Berlin 1898.

Aeneas von Gaza, *Theophrastus*,

Ausg.: M.E. Colonna (Hg.): *Enea di Gaza. Teofrasto*, Neapel 1958.

Agatharchides von Knidos,

Ausg.: M. Burstein (Hg.): *Agatharchides of Cnidus: On the Erythraean Sea*, London 1989.

Alexander puer magnus,

Ausg.: Karl Strecker (HG.): *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini 4*, Berlin 1914, S. 600 f.

Alexanderlegende,

Ausg.: Ernest A. Wallis Budge (Hg.): *The history of Alexander the Great, being the Syriac version edited from five manuscripts of the Pseudo-Callisthenes with an English translation accompanied by an historical introd. on the origins and the various Oriental and European versions of the fabulous history of Alexander*, Cambridge 1889 (Nachdruck 1976).

Ambrosius *epistulae*,

Ausg.: PL 16.

Ps.-Ambrosius, *commonitorium Palladii de vita Bragmanorum*,

Ausg.: Telfryn Pritchard: „The “Ambrose“ Text of Alexander and the Brahmins” in: *Classica et Mediaevalia* 44 (1993), S. 109-139.

Anecdota graeca e codicibus regiis,

Ausg.: J. Fr. Boissonade (Hg.): *Anecdota graeca e codicibus regiis*, Paris 1829-1833.

Anthologia Graeca,

Ausg.: W. R. Paton (Hg.): *The Greek anthology: in five volumes*, London / Cambridge, Mass. 1916-1918.

Athenagoras, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*,

Ausg.: W.R. Schoedel (Hg.): *Athenagoras. Legatio and De resurrection*, Oxford 1972.

Athenaios,

Ausg.: Charles Burton Gulick (Hg. und Übers.): *Athenaeus. The Deipnosophists: in seven volumes*, London 1927-1941 (Nachdruck 1957-1963).

Augustinus, *de civitate Dei*,
Ausg.: Carl Johann Perl (Hg.): *Der Gottesstaat - De civitate dei*, Paderborn 1979.

Id., *de consensu evangelistarum libri quatuor*,
Ausg.: PL 34.

Id.: *sermones*,
Ausg.: PL 38.

Ps.-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus*,
Ausg.: Michel Festy (Hg.): Pseudo-Aurélius Victor. Abrégé des Césars, Paris ²2002.

Der Babylonische Talmud,
Ausg.: Hersh Goldwurm et al. (Hg.): *Talmud bavli: the Gemara: the classic Vilna edition ; with an annotated, interpretive elucidation, as an aid to Talmud study*, New York 2005-2006.

Barnabasbrief,
Ausg.: M. Dibelius, D.-A. Koch, Andreas Lindemann, Henning Paulsen: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992.

The Book of Protection,
Ausg.: Hermann Gollancz (Hg.): *The book of protection being a collection of charms*, London 1912.

Der Brief des Mordechai an Alexander,
Ausg.: Folker Siegert: „Der Brief des Mordechai an Alexander. Zur jüdischen Öffentlichkeitsarbeit in der Antike“ in: Alfons Fürst; Therese Fuhrer; Folker Siegert; Peter Walter: *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Tübingen 2006, S. 147-175.

A Brief Life of Alexander,
Ausg.: Paul de Lagarde (Hg.): *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858.

Ps.-Caesarius, *Quaestiones et responsiones*,
Ausg.: R. Riedinger (Hg.): *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis*, Berlin 1989.

Ps.-Callisthenes A.,
Ausg.: Wilhelm Kroll (Hg.): *Pseudo-Callisthenes. Historia Alexandri Magni. Vol. 1. Recensio vetusta*, Berlin 1926.

Id. arm.,
Ausg.: Hasmik A. Simonyan (Hg.): *Patmowt'iwn Ağek'sandri Makedonac'woy:haykakan xmbagrowt'yownner*, Erevan 1989.
Griechische Übersetzung: Richard Raabe (Übers.): *Die armenische Übersetzung der sagenhaften Alexander-Biographie (Pseudo-Callisthenes) auf ihre mutmassliche Grundlage zurückgeführt*, Leipzig 1896.
Englische Übersetzung: Albert Mugrdich Wolohojian (Übers.): *The romance of Alexander the Great*, New York 1969 (=Records of civilization: sources and studies, Bd. 82).

Id. β,
Ausg.: L. Bergson (Hg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, Stockholm 1965.

Id. L,
Ausg.: L. Bergson (Hg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, Stockholm 1965, S. 193-204.

Id. λ,
Ausg.: H. van Thiel (Hg.): *Die Rezension λ des Pseudo-Kallisthenes*, Bonn 1959.

Id. ε,
Ausg.: J. Trumpf (Hg.): *Anonymi Byzantini vita Alexandri regis Macedonum*, Stuttgart 1974.

Id. γ,
Ausg.: H. Engelmann; U. v. Lauenstein; F. Parthe (Hg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch I-III*, Meisenheim am Glan 1962-1969.

Id. C,
Ausg.: H. Engelmann; U. v. Lauenstein; F. Parthe (Hg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch I-III*, Meisenheim am Glan 1962-1969.

Id. syr.,
Ausg.: Ernest A. Wallis Budge (Hg.): *The history of Alexander the Great, being the Syriac version edited from five manuscripts of the Pseudo-Callisthenes with an English translation accompanied by an historical introd. on the origins and the various Oriental and European versions of the fabulous history of Alexander*, Cambridge 1889 (Nachdruck 1976).

Id. äthiop.,
Englische Übersetzung: Ernest A. Wallis Budge (Übers.): *The life and exploits of Alexander the Great being a series of translations of the Ethiopic histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and other writers*, London 1896.

Carmen de bello Actiaco (P.Herc. 817),
Ausg.: Karl Büchner (Hg.): *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Stuttgart ³1995.

Cassiodorus, *Historiae Ecclesiasticae Tripartitae Epitome*,
Ausg.: PL 69.

Chorikios von Gaza, *orationes*,
Ausg.: Richard Foerster (Hg.): *Choricii Gazaei Opera*, Stuttgart 1972.

Cicero, *in Verrem*,
Ausg.: W. Peterson (Hg.) *M. Tullius Cicero. Orationes*, Oxford 1965.

Clemens von Alexandria, *protrepticus*,
Ausg.: M. Marcovich (Hg.): *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden 1995.

Id., *stromateis*,
Ausg.: L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu (Hg.): *Clemens Alexandrinus*, Berlin 1960-1970.

Ps.-Clemens von Rom, *homilies*,
Ausg.: Bernhard Rehm (Hg.): *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, Berlin 1953.

Id., *recognitiones*,
Ausg.: Bernhard Rehm (Hg.): *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin 1965.

Collatio Alexandri et Dindimi,
Ausg.: Marc Steinmann (Hg.): *Die >Collatio Alexandri et Dindimi< (Lateinisch - deutsch). Übersetzung und Kommentar*, Göttingen ²2007 (=Beihefte zum Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, Bd 3).

Constantinus Porphyrogenitus, *de virtutibus et vitiis*,
Ausg.: T. Büttner-Wobst, A.G. Roos (Hg.): *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 2: *excerpta de virtutibus et vitiis*, Berlin 1906-1910.

Id., *de sentiis*,
Ausg.: U.P. Boissevain (Hg.): *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 4: *excerpta de sentiis*, Berlin 1906.

Cosmographia Aethici,
Ausg.: Michael W. Herren (Hg.): *The Cosmography of Aethicus Ister: edition, translation, and commentary*, Turnhout 2011.

Cyprian, *quod idola dii non sint*,
Ausg.: Wilhelm Hartel (Hg.): *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, Wien 1868.

Demetrios, *de elocutione*,
Ausg.: Pierre Chiron (Hg.): *Démétrios. Du style*, Paris 1993 (=Collection des universités de France: Série grecque, Bd. 353).

Diodoros,
Ausg.: C. H. Oldfather (Hg.): *Diodorus of Sicily: in twelve volumes*, Cambridge, Mass. / London 1946-1967.

Diogenes Laertios,
Ausg.: R. D. Hicks (Hg.): *Diogenes Laertius. Lives of the eminent Philosophers*, London 1979-1980.

Dinarchus,
Ausg.: Ian Worthington (Hg.): *Dinarchus and Hyperides*, Warminster 1999.

Ps.-Diogenes, *epistulae*,
Ausg.: Eike Müsseler (Hg.): *Die Kynikerbriefe. 2. Kritische Ausgabe*, Paderborn / München / Zürich 1994 (=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. 1, Bd. 7).

Epitome Mettensis,
Ausg.: P. H. Thomas (Hg.): *Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte testamentoque Alexandri*, Leipzig ²1966.

4 Esra,
Ausg.: Robert Weger, Bonifatius Fischer: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1983.

Etymologicon magnum,

Ausg.: Thomas Gaisford (Hg.): *Etymologicon magnum seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans: ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, Oxford 1848 (Nachdruck 1962).

Eunapios, fragmenta historica,

Ausg.: Roger Charles Blockley (Hg.): *The fragmentary classicising Historians of the later Roman Empire II. Text, translation and historiographical notes*, Liverpool 1983.

Eusebios von Caesarea, demonstratio evangelica,

Ausg.: PG 22.

Id., de vita Constantini,

Ausg.: Horst Schneider, Bruno Bleckmann (Hg.): *Eusebius von Caesarea. de vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, Turnhout 2007 (=Fontes Christiani, Bd. 83).

Excerpta Latina Barbari,

Ausg.: Karl Frick (Hg.): *Chronica Minora*, Leipzig 1892.

Eznik v. Kolb, de Deo,

Ausg.: Susanne Zeilfelder (Hg.): *Eznik von Kolb. Etc atandoc^c. Text und Übersetzung*, Graz 2004.

Favorinos v. Arles, de fortuna,

Ausg.: Amato, Eugenio (Hg.): *Œuvres. Favorinos d' Arles. Bd. 1. Introduction générale - Témoignages - Discours aux corinthiens - Sur la fortune*, Paris 2005 (=Collection des universités de France. Série grecque, Bd. 445).

Flavius Josephus,

Ausg.: Louis H. Feldman; Ralph Marcus; H. St. J. Thackeray (Hg.): *Josephus in nine volumes*, Cambridge, Mass. 1926-1965.

Freculphus Lexoviensis, chronicon,

Ausg.: Michael I. Allen (Hg.): *Frechvlfī Lexoviensis Episcopi opera omnia*, Turnhout 2002.

Fulgentius, de aetatibus,

Ausg.: Rudolfus Helm (Hg.): *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. De Aetatibus Mundi et Hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden*, Leipzig 1898.

Ps.-Galenus, an animal sit quod est in utero,

Ausg.: H. Wagner (Hg.): *Galenī qui fertur libellus Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστήρ*, Marburg 1914.

Gellius, Noctes Atticae,

Ausg.: P. K. Marshall (Hg.): *A. Gellii Noctes Atticae*, Oxford 1968.

Genesis Rabbah,

Englische Übersetzung: Freedman, H. (Übers.): *Midrash Rabbah. Genesis. Vol. 2*, London²1951.

Georgius Monachus, chronicon breve,

Ausg.: PG 110.

Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*,

Ausg.: A.A. Mosshammer (Hg.): *Georgius Syncellus. Ecloga chronographica*, Leipzig 1984.

De gestis in Perside,

Ausg.: Eduard Bratke (Hg.): *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig 1899.

Die Glossen Ekkeharts IV. im Codex Sangallensis 621,

Ausg.: Heidi Eisenhut (Hg.): *Die Glossen Ekkeharts IV. von St.Gallen im Codex Sangallensis 621* (<http://orosius.monumenta.ch>).

Gnomologium Vaticanum,

Ausg.: Leo Sternbach (Hg.): *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano Graeco 743*, Berlin 1963 (Nachdruck aus den Wiener Studien: Bd. 9. (1887), 10 (1888) und 11 (1889)).

Godefridus Admontensis, *homiliae in diuersos Scripturae locos*,

Ausg.: PL 174.

Gregor Magnus, *liber responsalis*,

Ausg.: PL 78.

Gregor v. Nazianz, *carmina*,

Ausg.: PG 37.

Id., *orationes*,

Ausg.: PG 35.

Hieronymos, *chronicon*,

Ausg.: Heinz Berthold, Ursula Treu (Hg.): *Die Chronik des Hieronymus - Hieronymi chronicon*, Berlin 1984.

Historia Augusta,

Ausg.: Ernst Hohl (Hg.): *Scriptores historiae Avgvstae*, Leipzig 1965.

Horatius, *epistulae*,

Ausg.: H. Rushton Fairclough (Hg.): *Horace. Satires, Epistles and Ars Poetica*, Cambridge, Mass. / London 1929.

Hyperides,

Ausg.: Ian Worthington (Hg.): *Dinarchus and Hyperides*, Warminster 1999.

Itinerarium Alexandri,

Ausg.: Hans-Josef Hausmann (Hg.): *Itinerarium Alexandri*, Köln 1970.

Johannes Chrysostomos, *ad illuminandos catecheses*,

Ausg.: PG 49.

Id., *in epistulam 2 ad Corinthios*,

Ausg.: PG 61.

Johannes Malalas, *chronographia*,
Ausg.: Hans Thurn (Hg.): *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin 2000.

Julianus Imperator, *epistulae*,
Ausg.: Wilmer Cave France Wright (Hg.): *The Work of the Emperor Julian in three volumes*,
Cambridge, Mass. 1913-1923.

Julius Valerius, *res gestae Alexandri Macedonis*,
Ausg.: Michaela Rosellini (Hg.): *Iuli Valeri Res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco*, Stuttgart 1993.

Justinus Martyr, *apologia*,
Ausg.: E.J. Goodspeed (Hg.): *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915.

Koran,
Ausg.: Adel Theodor Khoury (Hg.): *Der Koran: arabisch – deutsch*, Gütersloh 1990-2001.

Kyrill v. Alexandria, *contra Iulianum*,
Ausg.: PG 76.

Ps.-Kyrill v. Alexandria, *Miracles des trois enfants*,
Ausg.: Henri de Vis (Hg.): *Homélie Coptes de la Vaticane, Bd. II*, Hauniae 1929 (Coptica, Bd. 5).

Lactantius, *divinae institutiones*,
Ausg.: Stefan Freund (Hg.): *Laktanz. Divinae institvtiones, Buch 7: De vita beata: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin 2009.

Lamprecht, *Alexander*,
Ausg.: Karl Kinzel (Hg.): *Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen*, Halle 1884.

Landolfus Sagax, *additamenta ad Pauli Historiam Romanam*,
Ausg.: Titel: H. Droysen (Hg.): *MGH AA 2: Evtropi Breviarivm ab vrbe condita cvm versionibvs Graecis et Pavli Landolfiqve additamentis*, Berlin 1879.

Leo Diaconus, *historia*,
Ausg.: K.B. Hase (Hg.): *Leonis diaconi Caloënsis historiae libri decem*, Bonn 1828.

Leo Neapolitanus,
Ausg.: Friedrich Pfister (Hg.): *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg 1913.

Leviticus Rabbah,
Englische Übersetzung: Jacob Neusner (Übers.): *Components of the Rabbinic documents. Vol. 10. Part 1: Leviticus Rabbah: Introducion and Parashiyyot one through seventeen*, Atlanta 1997.

Libanios,
Ausg.: R. Foerster (Hg.): *Libanii opera*, Leipzig 1903-1927.

Liber de morte testamentoque Alexandri,

Ausg.: P. H. Thomas (Hg.): *Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte testamentoque Alexandri*, Leipzig ²1966.

Livius, *Ab urbe condita*,

Ausg.: Josef Feix, Hans Jürgen Hillen (Hg.): *T. Livius. Römische Geschichte: lateinisch und deutsch*, Düsseldorf 1974-2000.

Lukian, *Alexandros*,

Ausg.: Ulrich Victor (Hg.): *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden 1997.

Id., *apologia*,

Ausg.: K. Kilburn (Hg.): *Lucian*, vol. 6, Cambridge, Mass. 1959.

Id., *deorum concilium*,

Ausg.: A. M. Harmon (Hg.): *Lucian*, vol. 5, Cambridge, Mass. 1962.

Id., *dialogi mortuorum*,

Ausg.: M. D. Macleod (Hg.): *Lucian*, vol. 7, Cambridge, Mass. 1961.

Id., *Macrobian*,

Ausg.: A. M. Harmon (Hg.): *Lucian*, vol. 1, Cambridge, Mass. 1961.

LXX Ezechiel,

Ausg.: Joseph Ziegler (Hg.): *Septuaginta: vetus testamentum Graecum Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate*. Vol. 16, ps. 1: *Ezechiel*, Göttingen ²1977.

Maccabaeorum liber I,

Ausg.: Werner Kappler (Hg.): *Septuaginta: vetus testamentum Graecum Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate*. Vol. 9: *Maccabaeorum libri I – IV. Fasc. 1: Maccabaeorum liber I*, Göttingen ³1990.

Marmor Parium,

Ausg.: Felix Jacoby: *Das Marmor Parium*, Berlin 1904 (Nachdruck 2005).

Ps.-Manetho:

Ausg.: W. G. Waddell (Hg.): *Manetho*, London 1948 (=The Loeb classical library, Bd. 350)

Martianus Capella,

Ausg.: James Willis (Hg.): *Martianus Capella*, Leipzig 1983.

The Marvels of Alexander,

Ausg.: Marged Haycock: “‘Some Talk of Alexander and Some of Hercules’: Three Early Medieval Poems from the Book of Taliesin” in: *Cambridge Medieval Celtic Studies* 13 (1987), S. 28f.

Maximos v. Tyros, *Dialexeis*,

Ausg.: H. Hobein, *Maximi Tyrii philosophumena*, Leipzig 1910.

Megillat Ta’anit,

Ausg.: Yerred No'am (Hg.): *Megilat ta'anit: ha-nusahim, pishram, toldotehem*, Jerusalem 2003.

Menander Rhetor:

Ausg.: D. A. Russell, N.G. Wilson (Hg.und Übers.): *Menander Rhetor*, Oxford 1981.

Minucius Felix, *Octavius*,

Ausg.: Bernhard Kytzler (Hg.): *Octavius. lateinisch – deutsch*, München 1965.

Moses von Choren, *Geschichte Armeniens*,

Englische Übersetzung: Robert W. Thomson (Übers.): *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, Cambridge, Mass. 1978.

Nicetas Magister, *epistulae*,

Ausg.: Leendert Gerrit Westerink (Hg.): *Nicéas Magistros. Lettres d'un exilé (928 - 946)*, Paris 1973.

Nicolaus Rhetor, *progymnasmata*,

Ausg.: J. Felten (Hg.): *Nicolai progymnasmata*, Leipzig 1913.

Novum Testamentum,

Ausg.: K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren (Hg.): *The Greek New Testament*, ²1968.

Oracula Sibyllina,

Ausg.: Johannes Geffcken (Hg.): *Die Oracula Sibyllina* bearbeitet im Auftrag der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akad. der Wiss., Leipzig 190 (=Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 8).

Origenes, *contra Celsum*,

Ausg.: M. Marcovich (Hg.): *Origenes. Contra Celsum Libri VIII*, Leiden 2001 (=Supplements to Vigiliae Christianae, Bd. 54).

Orosius, *historia adversus paganos*,

Ausg.: Marie-Pierre Arnaud-Lindet (Hg.): *Orose. Histoires contre les païens*, Paris 1990.

Altenglische Übersetzung: Janet Bately (Hg.): *The Old English Orosius*, London / Oxford 1980.

Ovidius Naso, *Ibis*,

Ausg.: S. G. Owen (Hg.): *P. Ovidi Nasonis Tristium libri quinque ibis ex ponto libri quattuor halieutica fragmenta*, Oxford 1959.

4Q246,

Ausg.: Émile Puech: „4QApocryphe de Daniel ar” in: George Brooke et al. (Hg.): *Qumran cave 4. XVI. Parabiblical texts. Part 3*, Oxford 1996 (=Discoveries in the Judaean desert, Bd. 22), S. 164-184.

Palladios, *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatior*,

Ausg.: J. Duncan M. Derrett: „Palladius: De vita Bragmanorum Narraio, *Alias* Palladii de Gentibus Indiae et Bragmantibus Commonitorii necnon Arriani opusculi versio ornatior“ in: *Classica et Mediaevalia* 21 (1960), S. 100-135.

Id., *de gentibus Indiae et Bragmanibus versio ornatior et interpolata*,
Ausg.: Wilhelm Berghoff: *Palladius. De gentibus Indiae et Bragmanibus*, Meisenheim am Glan 1967.

P.Berol. 13044,
Ausg.: Ulrich Wilcken: „Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten“ in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften: Philos.-hist. Klasse. 23 (1923), S.150-183

Philon von Alexandria,
Ausg.: Francis H. Colson (Hg.): *Philo: in ten volumes (and two supplementary volumes)*, Cambridge, Mass. 1927-1941 (=The Loeb classical library).

Photios, *bibliothēke*,
Ausg.: René Henry (Hg.), *Photius. Bibliothèque*, Paris 1959-1991.

Plinius maior, *naturalis historia*,
Ausg.: H. Rackham (Hg.): *Pliny. Natural history*, Cambridge, Mass. / London 1958-1962.

Plinius minor, *epistulae*,
Ausg.: R. A. B. Mynors (Hg.): *C. Plinii Caecili Secundi Epistularum Libri Decem*, Oxford 1963.

Id., *panegyricus*,
Ausg.: Werner Kühn (Hg.): *Plinius der Jüngere. Panegyrikus. Lobrede auf Kaiser Trajan*, Darmstadt ²2008.

Plutarch, *Alexander*,
Bernadotte Perrin (Hg.): *Plutarch's Lives VII*, Cambridge, Mass. 1971.

Id., *moralia*,
Ausg.: Frank Cole Babbitt et al. (Hg.): *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, Cambridge, Mass. / London 1927-2004.

Prokopios v. Caesarea, *de aedificiis*,
Ausg.: Otto Veh (Hg.): *Prokop. Werke Teil 5: Bauten*, München 1977.

Prokopios v. Gaza, *panegyricus in imperatorem Anastasium*,
Ausg.: Alain Chauvot (Hg.): *Procope de Gaza, Priscien de Césarée: panégyriques de l'empereur Anastase Ier*, Bonn 1986.

Ricardus de St. Victore, *liber exceptionum*,
Ausg.: Jean Chatillon (Hg.): *Richard de Saint-Victor. Liber exceptionum: texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1958.

Rufinus Aquileiensis, *In Suam Et Eusebii Caesariensis Latinam Ab Eo Factam Historiam*,
Ausg.: PL 21.

Rupertus Tuitensis, *de victoria verbi Dei*,
Ausg.: Rhaban Haacke (Hg.): *Rupert von Deutz. De victoria verbi Dei*, Weimar 1970.

Scholia Aristophanica,

Ausg.: William G. Rutherford (Hg.): *Scholia Aristophanica being such Comments adscript to the text of Aristophanes as have been preserved in the Codex Ravennas*, London 1896.

Ps.-Scymnus,

Ausg.: A. Diller (Hg.): *The tradition of the minor Greek geographers*, Lancaster, Pennsylvania 1952.

Seneca maior,

Ausg.: M. Winterbottom (Hg.): *The elder Seneca. Declamations: in two volumes*, Cambridge, Mass. 1974.

Seneca minor, *apocolocyntosis*,

Ausg.: W. H. D. Rouse (Hg.): *Petronis. Seneca. Apocolocyntosis*, London / New York 1913.

Id., *ad Polybium de consolatione*,

Ausg.: M. Rosenbach, A. Bourgery, R. Waltz (Hg.): *L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften*, Darmstadt 2011.

Servius, *in Vergilii carmina commentarii*,

Ausg.: Georg Thilo, Hermann Hagen (Hg.): *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Vol. II, Hildesheim 1961.

Silius Italicus, *Punica*,

Ausg.: James D. Duff: *Silius Italicus. Punica in two volumes*, London 1961.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*,

Ausg.: P. Maraval, P. Périchon (Hg.): *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)*, Paris 2004-2007.

Solinus, *collectanea rerum memorabilium*,

Ausg.: Theodor Mommsen (Hg.): *C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium*, Berlin 1895.

Sopater, *Quaestionum division*,

Ausg.: Michael Weißenberger (Hg.): *Sopatri Quaestionum Divisio*, Würzburg 2010.

Statius, *Silvae*,

Ausg.: David R. Shackleton Bailey (Hg.): *Publius Papinius Statius. Silvae*, Cambridge, Mass. 2003.

Stephan von Byzanz,

Ausg.: Meineke, August (Hg.): *Stephani Byzantini Ethnicorum quae supersunt ex recensione I*, Berlin 1849.

Strabo,

Ausg.: Horace Leonard Jones (Hg.): *The geography of Strabo: in eight volumes*, Cambridge, Mass. 1917-1932.

Suetonius Tranquillus, *De vita caesarum*,

Ausg.: Max Ihm (Hg.): *Suetonius Tranquillus. De vita caesarum libri VIII*, Stuttgart 1908 (Nachdruck 1973).

Teles,

Ausg.: Pedro Pablo Fuentes González: *Les diatribes de Télès: introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris 1998 (=Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, Bd. 23).

Tertullianus, *apologeticum*,

Ausg.: Carl Becker (Hg.): *Tertullian. Apologeticum*, München ²1961.

Id.: *de pallio*,

Ausg.: V. Hunink (Hg.): *Tertullian. De Pallio*, Amsterdam 2005.

Themistios, *orationes*,

Ausg.: G. Downey, H. Schenkl (Hg.): *Themistii orationes quae supersunt*, Leipzig 1965.

Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*,

Ausg.: P. Canivet (Hg.): *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, Paris 1958.

Theokritos,

Ausg.: Friedrich Paul Fritz (Hg.): *Gedichte : griechisch-deutsch*, München 1970.

Theon v. Alexandria, *Progymnasmata*,

Ausg.: Michel Patillon (Hg.): *Aelius Théon. Progymnasmata*, Paris 1997.

Valerius Maximus:

Ausg.: John Briscoe: *Valeri Maximi. Facta et Dicta Memorabilia*, Stuttgart 1998 (=Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Vergilius, *Aeneis*,

Gian Biagio Conte (Hg.): *P. Vergilius Maro. Aeneis*, Berlin 2011.

Vetus Testamentum Syriace Daniel,

Ausg.: Konrad Dirk Jenner, Arie van der Kooij (Hg.): *Dodekapropheton. Daniel-Bel-Draco*, Leiden 1980.

Vitae Prophetarum,

Ausg.: Schwemer, Anna Maria: *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*. Bd. 1. Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel, Tübingen 1995 (=Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 49).

Zenobios,

Ausg.: Thomas Gaisford (Hg.): *Paroemiographi Graeci quorum pars nunc primum ex codicibus manuscriptis vulgatur*, Oxford 1836 (Nachdruck 1972).

Forschungsliteratur

‘Abd-ar-Raziq, Maḥmūd: *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Grossen im Tempel von Luxor*, Mainz am Rhein 1984 (=Archäologische Veröffentlichungen, Bd. 16).

Adam-Veleni, Polyxeni: „Thessaloniki: History and Town Planning” in: D.V. Grammenos (Hg.): *Roman Thessaloniki*, Thessaloniki 2003, S. 121-176.

Aerts, W.J.; Kortekaas, G.A.A.: *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die Ältesten Griechischen und Lateinischen Übersetzungen. I. Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum*, Louvain 1998 (=CSCO 569).

Alföldi, Andreas: „Asina. Eine dritte Gruppe hednischer Neujahrmünzen im spätantiken Rom“ in: *Schweizer Münzblätter* 2:7 (1951a), S. 57-66.

Id.: „Asina II: Weitere heidnische Neujahrmünzen aus dem spätantiken Rom“ in: *Schweizer Münzblätter* 2:8 (1951b), S. 92-96.

Id.; Alföldi-Rosenbaum, Elisabeth: *Die Kontorniat-Medaillons. Teil 2: Text*, Berlin 1990.

Alföldy, Géza: „Subject and ruler, subjects and methods: an attempt at a conclusion” in: Alastair Small (Ed.): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor 1996 (=Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series, Bd. 17), S. 254-261.

Allamani-Souri, Victoria: „The Province of Macedonia in the Roman Imperium” in: D.V. Grammenos (Hg.): *Roman Thessaloniki*, Thessaloniki 2003, S. 67-119.

Alston, Richard: „Philo's 'In Flaccum': Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria” in: *Greece & Rome* 44:2 (1997), S. 165-175.

Altman, Marion: „Ruler Cult in Seneca” in: *Classical Philology* 33: 2 (1938), S. 198-204.

Amato, Eugenio: *Œuvres. Favorinos d' Arles. Bd. 1. Introduction générale - Témoignages - Discours aux corinthiens - Sur la fortune*, Paris 2005 (=Collection des universités de France. Série grecque, Bd. 445).

Ameling, Walter: „Satyros, Sohn des Eumenes” in: *DNP* 11 (2001), col 123.

Amitay, Ory: „The Story of Gviha Ben-Psisa and Alexander the Great” in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2006), S. 61-74.

Id.: *From Alexander to Jesus*, Los Angeles / London 2010.

Ananikian, Mardiros Harootioon: *Armenian Mythology*, Boston 1925 (=The mythology of all races, Bd. 7).

Anderson, Andrew Runni: „Alexander's Horns” in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 58 (1927), S. 100-122.

Arnold-Biucchi, Carmen: „Arabian Alexanders“ in: William E. Metcalf (Hg.): *Mnemata: papers in memory of Nancy M. Waggoner*, New York 1991, S. 99-115.

Angliviel, Laurent: „Alexandre le Grand au IVe siècle après J.C.: entre païens et chrét“ in: *Mètis* 1 (2003), S. 271-288.

Anson, Edward M.: „Alexander and Siwa“ in: *The Ancient World* 34 (2003), S. 117-130.

Arrighetti, Graziano: „Satyros aus Kallatis“ in: *DNP* 11 (2001) col 123-125.

Asirvatham, Sulochana R.: „Olympias‘ Snake and Callisthenes‘ Stand: Religion and Politics in Plutarch’s *Life of Alexander*“ in: id.; Corinne Ondine Pache; Jahn Watrous (Hg.): *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Oxford 2001; S. 93-125.

Id.: „His son’s father? Philip II. in the Second Sophistic“ in: Elizabeth Carney, Daniel Ogden (Hg.): *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, S. 193-204.

Assmann, Jan: „Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos“ in: Id., Walter Burkert, Fritz Stolz: *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei orientalische Beispiele*, Göttingen 1982, S. 7-61.

Atkinson, John E.: *A commentary on Q. Curtius Rufus' Historiae Alexandri Magni, books 3 and 4*, Amsterdam 1980 (=London studies in classical philology, Bd. 4).

Atkinson, Kathleen: „Demosthenes, Alexander, and Asebeia“ in: *Athenaeum* 51 (1973), S. 310-335.

Aulock, Hans von: *Münzen und Städte Pisidiens. Bd. II*, Tübingen 1979 (=Istanbuler Mitteilungen. Beihaft 22).

Ausfeld, Adolf: „Das angebliche Testament Alexanders des Grossen“ in: *Rheinisches Museum* 59 (1901), S. 517-542.

Id.: *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig 1907.

Babbitt, Frank Cole: *Plutarch's Moralia: in sixteen volumes. Bd. 3. 172 A - 263 C*, Cambridge, Mass. / London 1968 (=Loeb Classical Library, Bd. 245).

Badian, Ernst: „Harpalus“ in: *The Journal of Hellenic Studies* 81 (1961a), S. 16-43.

Id.: „Rezension Lionel Pearson: *The lost histories of Alexander the Great*“ in: *Gnomon* 33 (1961b), S. 660-667.

Id.: „The Deification of Alexander the Great“ in: Harry J. Dell: *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, S. 27-71.

Id.: „Alexander the Great between two thrones and Heaven: variations on an old theme“ in: Alastair Small (Ed.): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor 1996 (=Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series, Bd. 17), S. 11-26.

Bagnall, Roger S.: *The administration of the Ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden 1976.

Baldwin, Barry: „Alexander, Hannibal, and Scipio in Lucian” in: *Emerita* 58 (1990), S. 51-60.

Balsdon, J. P. V. D.: „The 'Divinity' of Alexander” in *Historia* 1 (1950), S. 363-388.

Bammel, Ernst: „Der Zeuge des Judentums“ in: id.: *Judaica et Paulina. Kleine Schriften II*, Tübingen 1997, S. 109-114 (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 91) (zuerst veröffentlicht 1887).

Barattolo, Andrea: „The Temple of Hadrian-Zeus at Cyzicus” in: *Istembuler Mitteilungen* 45 (1995), S. 57-108.

Barclay, John M. G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh 1996.

Bargebuhr, Frederick P.: *The paintings of the "new" catacomb of the Via Latina and the struggle of christianity against paganism*, Heidelberg 1991.

Baßfreund, Heinrich: *Alexander der Große und Josephus*, Giessen 1920.

Bately, Janet M.: „King Alfred and the Old English Translation of Orosius” in: *Anglia* 88 (1970), S. 433-460.

Id.: *The Old English Orosius*, London / Oxford 1980.

Bauer, Adolf; Helm, Rudolf; Markwart, Josef: *Hippolytus. Werke Bd. 4: Die Chronik*, Leipzig 1929.

Bauer, Dieter: *Das Buch Daniel*, Stuttgart 1996 (=Neuer Stuttgarter Kommentar, Bd. 22).

Baynham, Elizabeth: *Alexander the Great the unique history of Quintus Curtius*, Ann Arbor 1998a.

Id.: „The Treatment of Olympias in the *Liber de Morte Alexandri Magni* – A Rhodian Retirement” in: Wolfgang Will (Hg.): *Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund*, Bonn 1998b, S. 103-115.

Id.: „A Baleful Birth in Babylon. The Significance of the Prodigy in the *Liber de Morte* - An Investigation of Genre” in: id., A. B. Bosworth (Hg.): *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000, S. 242-262.

Bechtel, Friedrich; Kern, Otto; Wilcken, Ulrich; Wissowa, Georg et al.: *Dikaiomata: Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des philologischen Seminars der Universität Halle (Pap. Hal. 1) mit einem Anhang weiterer Papyri derselben Sammlung*, Berlin 1913.

Beckum, Wout Jac. van: *A Hebrew Alexander Romance according to Ms London, Jews' College no. 145*, Leuven 1992 (=Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 47).

Behr, Charles Allison: *Aelius Aristides. The complete works. Volume II. Orations XVII – LIII*, Leiden 1981.

Belenkiy, Ari: „Der Aufgang des Canopus, die Septuaginta und die Begegnung zwischen Simon dem Gerechten und Antiochus dem Grossen“ in: *Judaica* 601 (2005), S. 42-54.

Bell, H. Idris: „Notes on Early Ptolemaic Papyri“ in: *Archiv für Papyrusforschung* 7 (1924), S. 17-29.

Id.: *Cults & Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Chicago 1975.

Bellinger, Alfred R.: „The immortality of Alexander and Augustus“ in: *Yale Classical Studies* 15 (1957), S. 93-100.

Benario, Herbert W.: „The ‘Carmen de bello Actiaco’ and Early Imperial Epic“ in: *ANRW* II,30,3 (1983), S. 1656-1662.

Benedum, Jost: „Titos Statilios Kriton“ in *RE Suppl.* 14 (1974), col. 216-220.

Berger, Adolf: *Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden: ein Beitrag zum gräko-ägyptischen Obligationenrecht*, Leipzig 1911.

Bergmann, Amriane: *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1998.

Bernand, Étienne: *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine: recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris 1969.

Bernand, André: *La Prose sur Pierre des l'Égypte Hellénistique et Romaine. Tome II: Commentaires*, Paris 1992.

Berve, Helmut: *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage. Zweiter Band*, München 1926.

Id.: „Rezension Ulrich Wilcken: Alexanders Zug zur Oase Siwa“ in: *Gnomon* 5 (1929), S. 370-386.

Beurlier, Émile: *De divinis honoribus quos accesserunt Alexander et successores ejus*, Paris 1890.

Beutel, Frank: *Vergangenheit als Politik: neue Aspekte im Werk des jüngeren Plinius*, Frankfurt am Main 2000.

Beyer, Klaus: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten; aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, deutsch-aramäische Wortliste, Register. Band 1. Ergänzungs-Band*, Göttingen 1994.

Bhandare, Shailendra: „Not just a pretty face: Interpretations of Alexander's numismatic imagery in the Hellenic east“ in: Himanshu Prabha Ray (Hg.): *Memory as history: the legacy of Alexander in Asia*, New Delhi 2007, S. 208-256.

Bickerman, E. J.: „Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik“ in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35 (1927) S. 171-187, 255-264.

Id.: „Sur un passage d'Hypéride (Epitaphios, col. VIII)“ in: *Athenaeum* 41 (1963), S. 70-83.

Bingen, Jean: *Hellenistic Egypt: monarchy, society, economy, culture*, Edinburgh 2007.

Bladel, Kevin van: „The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander“ in: Himanshu Prabha Ray (Hg.): *Memory as history: the legacy of Alexander in Asia*, New Delhi 2007, S. 54-75.

Id.: „The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102“ in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in its historical context*, London 2008, S. 175-203.

Blanchard, Monica J.; Young Robin Darling: *A treatise on God written in Armenian by Eznik of Kolb*, Leuven 1998.

Blinkenberg, Christian; Kinch, Karl Frederik: *Lindos: fouilles et recherches 1902-1914*, Berlin 1941.

Blockley, Roger Charles (Hg.): *The fragmentary classicising Historians of the later Roman Empire II. Text, translation and historiographical notes*, Liverpool 1983.

Bodenstedt, Friedrich: *Die Elektronmünzen von Phokaia und Mytilene*, Tübingen 1981.

Bopearachchi, Osmund; Philippe Flandrin: *Le portrait d'Alexandre le Grand : histoire d'une découverte pour l'humanité*, Monaco 2005.

Borza, Eugene N.: „Anaxarchus and Callisthenes: Academic Intrigue at Alexander's Court“ in: Harry J. Dell (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, S. 73-86.

Borzsák, Stefan: „Die Punica des Silius Italicus und die Alexander-Überlieferung“ in: Gerhard Wirth, Karl-Heinz Schwarte, Johannes Heinrichs: *Romanitas - Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin / New York 1982, S. 164-174.

Bosnakis, Dimitris; Hallof, Klaus: „Alte und neue Inschriften aus Kos“ in: *Chiron* 33 (2003), S. 203-262.

Bosworth, Albert B.: „Alexander and Ammon“ in: Konrad H. Kinzl (Hg.): *Greece and the Eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: studies presented to Fritz Schachermeyr on the occasion of his 80th birthday*, Berlin 1977, S. 51-75.

Id.: *A historical commentary on Arrian's history of Alexander. Vol. I: Commentary on books I - III*, Oxford / New York / Athens 1980.

Id.: *Conquest and Empire: the Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988a (Nachdruck 2006).

- Id.: *From Arrian to Alexander. Studies in historical interpretation*, Oxford 1988b.
- Id.: *A historical commentary on Arrian's history of Alexander. Vol. 2: Commentary on books IV - V*, Oxford / New York / Athens 1995.
- Id.: „Ptolemy and the Will of Aexander” in: id., E. J. Baynham (Hg.): *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000, S. 207-241.
- Id.: „Rider in the Chariot: Ptolemy, Alexander and the Elephants” in: K.A. Sheedy (Hg.): *Alexander and the Hellenistic Kingdoms. Coins, Image and the Creation of Identity*, North Ryde 2007, S. 17-22.
- Boussac, Maria-Françoise: „Creating Alexander’s Legacy in Egypt” in: Himanshu Prabha Ray (Hg.): *Memory as history: the legacy of Alexander in Asia*, New Delhi 2007, S. 192-207.
- Bowersock, G. W.: „Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.” in: Willem den Boer (Hg.): *Le culte des souverains dans l'empire romain: sept exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 28 août - 2 sept.*, Genève 1973, S. 177-212.
- Bowman, Alan K; Rathbone, Dominic: „Cities and Administration in Roman Egypt” in: *The Journal of Roman Studies* 82 (1992), S. 107-127.
- Bradbury, Scott: *Selected letters of Libanius: from the age of Constantius and Julian*, Liverpool 2004.
- Bratke, Eduard: *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig 1899.
- Braun, Egon: „Eine Alexanderlegende“ in: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 39 (1952), S. 139-145.
- Braun, Manuel: „Vom Gott gezeugt: Alexander und Jesus. Zum Fortleben des Mythos in den Alexanderromanen des christlichen Mittelalters” in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 123 (2004), S. 40-66.
- Bremmer, Jan N.: „Foolish Egyptians: Apion and Anoubion in the Pseudo-Clementines“ in: Anthony Hilhorst, George H. van Kooten (Hg.): *The wisdom of Egypt: Jewish, early Christian, and gnostic essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden / Boston 2005 (=Ancient Judaism and early Christianity, Bd. 59), S. 311-329.
- Bresciani, Edda: *Kom Madi 1977 e 1978: le pitture murali del cenotafio di Alessandro Magno*, Pisa 2003.
- Bringmann, Klaus: „Gymnasium und griechische Bildung im Nahen Osten” in: Daniel Kah (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion*, Berlin 2004, S. 323-333.
- Brown, Blanche R.: „Styles in the Alexander Portraits on the Coins of Lysimachos” in: Lionel Casson, Martin Price (Hg.): *Coins, Culture, and History in the Ancient World. Numismatic and other studies in honor of Bluma L. Trell*, Detroit 1981, S. 17-27.
- Brown, T.S.: „A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis” in: *Journal of the American Oriental Society* 80: 2 (1960), S. 133-135.

Id.: „Alexander and Greek Athletics, in Fact and in Fiction” in: Konrad H. Kinzl (Hg.): *Greece and the Eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: studies presented to Fritz Schachermeyr on the occasion of his 80th birthday*, Berlin 1977, S. 76-88.

Bruhn, Jutta-Annette: *Coins and costume in late antiquity*, Washington 1993.

Brunhölzl, Franz: „Zur Kosmographie des Aethicus“ in: Dieter Albrecht, Andreas Kraus (Hg.): *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, S. 75-89.

Brunschwig, Jacques: „The Anaxarchus Case” in: *Proceedings of the British Academy* 82 (1993), S. 59-88.

Brunt, Peter Astbury: *Anabasis Alexandri: books I – IV*, Cambridge, Mass. 1976.

Id.: *Anabasis Alexandri: books V - VII. Indica*, Cambridge, Mass. 1983.

Buckler, William; Buckler, Georgina: „The Bearing of Inscriptions on Classical Literature” in: *The Classical Journal* 40:3 (1944), S. 148-167.

Budge, Ernest A. Wallis (Hg.): *The history of Alexander the Great, being the Syriac version edited from five manuscripts of the Pseudo-Callisthenes with an English translation accompanied by an historical introd. on the origins and the various Oriental and European versions of the fabulous history of Alexander*, Cambridge 1889 (Nachdruck 1976).

Id.: *Amulets and talismans*, New York 1961.

Büchler, Adolphe: „La Relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand“ in: *Revue des Études Juives* 36 (1898), S. 1-26.

Buitenwerf, Rieuwerdtel: *Book III of the Sibylline oracles and its social setting*, Leiden 2003 (=Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha, Bd. 17).

Bunt, Gerrit Hendrik Volken: *Alexander the Great in the literature of medieval Britain*, Groningen 1994 (=Mediaevalia Groningana, Bd. 14).

Burrell, Barbara: „Temples of Hadrian, not Zeus” in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/03), S. 31-50.

Id.: „Stangers in their own land: Greeks and the Roman god-emperor” in: *Syllecta Classica* 14 (2003), S. 187-204.

Id.: *Neokoroi: Greek cities and Roman emperors*, Leiden 2004.

Burstein, Stanley M.: „Pharaoh Alexander: A Scholarly Myth” in: *Ancient Society* 22 (1991), S. 139-145.

Id.: „Alexander in Egypt: Continuity of Change” in: Heleen Sancisi-Weerdenburg (Hg.): *Continuity and change: proceedings of the last Achaemenid History Workshop, April 6-8, 1990*, Leiden 1994 (=Achaemenid history, Bd. 8), S. 381-387.

Cameron, Allen: „Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome” in: Manfred Fuhrmann (Hg.): *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident: huit exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 23 - 28 août 1976*, Genève 1977, S. 1-40.

Calder, William M.: „Alexander's House (Pausanias 8.32.1)” in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23:3 (1982), S. 281-287.

Callu, Jean-Pierre: „Julius Valère, le Pseudo-Libanius et le tombeau d'Alexandre“ in: *Ktema* 19 (1994), S. 269-284.

Cancik, Hubert: „Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung“ in: id., Konrad Hitzl (Hg.): *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, S. 29-45.

Carney, Elizabeth: „Olympias and the Image of the Virago“ in: *Phoenix* 47:1 (1993), S. 29-55.

Id.: *Olympias. Mother of Alexander the Great*, New York 2006.

Caroli, Christian A.: *Ptolemaios I. Soter. Herrscher zweier Kulturen*, Konstanz 2007.

Carver, George L.: „Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority” in: *Transactions of the American Philological Association* 108 (1978), S. 21-34.

Cary, George: „Alexander the Great in Mediaeval Theology” in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17:1/2 (1954), S. 98-114.

Id.; Ross, D.J.A.: *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956, überarbeitete Ausg. 1987.

Cavedoni, Celestino: „Médailles du Temps d'Honorius” in: *Revue Numismatique* 2 (1857), S. 309-314.

Cawkwell, G. L.: „The deification of Alexander the Great: a note“ in: Ian Worthington (Hg.): *Ventures into Greek History*, Oxford 1994, S. 293-306.

Chamonard, Joseph; Legrand, Philippe-Ernest: „Inscriptions de Phrygie” in: *Bulletin de correspondance hellénique* 17:1 (1893), S. 241-293.

Chamoux, F.: „Hermes Parammon” in: *Études d'Archéologie Classique* 2 (1959), S. 29-40.

Chaniotis, Angelos: „The Divinity of the Hellenistic Rulers” in: Andrew Erskine (Hg.): *A Companion to the Hellenistic World*, Malden / Oxford 2003a, S. 431-445.

Id.: „Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis“ in: Hubert Cancik, Konrad Hitzl (Hg.): *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003b, S. 3-28.

Chauvot, Alain: *Procopé de Gaza, Priscien de Césarée: panégyriques de l'empereur Anastase Ier*, Bonn 1986.

Christensen, Heinrich: „Alexander der Große bei den römischen Dichtern“ in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 12 (1909), S. 107-132.

Chugg, Andrew: „The Sarcophagus of Alexander the Great?” in: *Greece & Rome* 49:1 (2002a), S. 8-26.

Id.: „The Tomb of Alexander the Great in Alexandria” in: *American Journal of Ancient History* 1:2 (2002b), S. 75-108.

Ciancaglini, Claudia A.: „The Syriac Version of the Alexander Romance” in: *Le Muséon* 114:1-2 (2001), S. 121-140.

Cichorius, Conrad: *Römische Studien: Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Leipzig 1922.

Clarysse, Willy; Veken, Griet van der: *The eponymous priests of Ptolemaic Egypt: (P. L. Bat. 24); chronological lists of the priests of Alexandria and Ptolemais with a study of the demotic transcriptions of their Names*, Leiden 1983.

Clarysse, Willy: „Ethnic diversity and dialect among the Greeks of Hellenistic Egypt” in: A. M. F. W. Verhoogt (Hg.): *The two faces of Graeco-Roman Egypt: Greek and Demotic and Greek-Demotic texts and studies presented to P. W. Pestman*, Leiden 1998, S. 1-13.

Clauss, Manfred: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München 1999.

Cohen, Shaye J. D.: „Alexander the Great and the High Priest According to Josephus”, in: *AJS Review* 7 (1982), S. 41-68.

Colin, Gérard: *Alexandre Le Grand. Héros Chrétien en Éthioie*, Leuven / Paris 2007.

Collins, Andrew: „The Divinity of Alexander in Egypt: A Reassessment” in: Pat Wheatley, Robert Hannah (Hg.): *Alexander & His Successors. Essays from the Antipodes*, Claremont 2009, S. 179-205.

Collins, John J.: *The Sibylline oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1972.

Id.: „The Sibylline Oracles” in: Michael E. Stone (Hg.): *Jewish writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writing, Philo, Josephus*, Philadelphia 1984, S. 357-384.

Id.: „The Development of the Sibylline Tradition” in: *ANRW* 2,20,1 (1987), S. 421-459.

Id.: „The Son of God Text from Qumran” in: Martinus C. de Boer (Hg.): *From Jesus to John: essays on Jesus and New Testament Christology in honour of Marinus de Jonge*, Sheffield 1993, S. 65-82.

Id.: „The Third Sibyl Revisited” in: Esther G. Chazon; David Satran, Ruth A. Clements (Hg.): *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden / Boston 2004, S. 3-19.

Cook, Edward M.: „2Q246” in: *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995), S. 43-66.

Cornell, Timothy J.: „Günder” in: *RAC* 12 (1983), col. 1107-1171.

Crooke, W.: „King Midas and his Ass's Ears” in: *Folklore* 22: 2 (1911), S. 183-202.

Cribiore, Raffaella: *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996 (=American Studies in Papyrology, Bd. 36).

Czeglédy, K.: „The Syriac Legend concerning Alexander the Great” in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7 (1957), S. 231-249.

Dahmen, Karsten: *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London 2007.

Id.: „Alexander in Gold and Silver: Reassessing third century AD Medallions from Aboukir and Tarsos” in: *AJN* 20 (2008), S. 493–546.

Id.: „Vom König zu Legende – Ein Überblick zu den Darstellungen Alexanders im antiken Münzbild” in: Svend Hansen (Hg.): *Alexander der Grosse und die Öffnung der Welt: Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle Leoben, 21.3. - 1.11.2010*, Regensburg ²2010; S. 55-59.

Dalby, Andrew: „Lynceus and the Anecdotalists” in: David Braund, John Wilkins (Hg.): *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, S. 372-392.

Dancy, J. C.: *A commentary on I Maccabees*, Oxford 1954.

Delia, Diana: „The Ptolemies and the Ideology of Kingship. Response” in: Peter Green (Hg.): *Hellenistic history and culture*, Berkeley 1993, S. 192-204.

Delling, G.: „Alexander der Grosse als Bekenner des jüdischen Gottesglaubens” in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 12 (1981), S. 1-51.

Demandt, Alexander: *Geschichte der Spätantike: das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284 - 565 n. Chr.*, München 1998.

Id.: „Alexander im Islam“ in: Monika Schuol, Udo Hartmann, Andreas Luther (Hg.): *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart 2002, S. 11-21.

Id.: „Novus Hercules - Novus Alexander. Das politische Rollenspiel in der Antike“ in: Hildegard Piegeler, Inken Prohl, Stefan Rademacher (Hg.): *Gelebte Religion. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*, Würzburg 2004, S. 81-96.

Id.: *Alexander der Große: Leben und Legende*, München 2009.

Denis, Albert-Marie: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Bd. 2. pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, Turnhout 2000.

Derrett, J. Duncan M.: „The History of ‘Paladius On the races of India and the Brahmins’“ in: *Classica et Mediaevalia* 21 (1960), S. 64-99.

Id.: „Further Light on the Narratives of the Nativity” in: *Novum Testamentum* 17:2 (1975), S. 81-108.

Dietze-Mager, Gertrud: „Die Beziehung zwischen römischem Bürgerrecht und alexandrinischem Stadtrecht bis zur *Constitutio Antoniniana* (212)“ in: Peter Van Nuffelen (Hg.): *Faces of Hellenism. Studies in the History of the Eastern Mediterranean (4th century B.C. – 5th century A.D.)*, Leuven 2009 (=Studia Hellenistica, Bd. 48), S. 215-275.

Dillery, John: „Alexander's Tomb at "Rhacotis". Ps.Callisth. 3.34.5 and the Oracle of the Potter” in: ZPE 148 (2004), S. 253-258.

Dion, Paul E.: „The Horned Prophet (1 Kings XXII 11)” in: *Vetus Testamentum* 49: 2 (1999), S. 259-261.

Dionisotti, A. C.: „The Letter of Mardochaeus the Jew to Alexander the Great: A Lecture in Memory of Arnaldo Momigliano” in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), S. 1-13.

Dittenberger, Wilhelm: *Orientis Graeci inscriptiones selectae: supplementum sylloges inscriptionum, Vol. 1*, Leipzig 1903 (Nachdruck 1970).

Id.: *Sylloge inscriptionum Graecarum: condita et aucta. Vol. 3*, Leipzig ³1920 (Nachdruck 1960).

Dobbeler, Stephanie v.: *Die Bücher 1 / 2 Makkabäer*, Stuttgart 1997 (=Neuer Stuttgarter Kommentar, Bd. 11).

Dölger, Franz Joseph: *Antike und Christentum: kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Münster 1932.

Döpp, Siegmar: „Alexander in spätlateinischer Literatur“ in: *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 2 (1999), S. 193-216.

Dörrie, Heinrich: *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964.

Dommershausen, Werner: *1 Makkabäer, 2 Makkabäer*, Würzburg 1985.

Donath, L.: *Die Alexandersage in Talmud und Midrasch mit Rücksicht auf Josephus Flavius, Pseudo-Callisthenes und die mohammedanische Alexandersage*, Fulda 1873.

Donzel, Emeri J. van; Schmidt, Andrea: *Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic sources: Sallam's quest for Alexander's wall*, Leiden 2010.

Doran, Robert: „1 Maccabees” in: Leander E Keck (Hg.): *The New interpreter's Bible Vol.4. The first book of Maccabees, The second book of Maccabees, Introduction to Hebrew poetry; Job, Psalms*, Nashville, Tenn. 1996, S. 1-178.

Doufikaar-Aerts, Faustina Clara Wilhelmina: *Alexander Magnus Arabicus: a survey of the Alexander tradition through seven centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Paris 2010.

Downey, Glanville: *Gaza in the early sixth century*, Norman 1963.

Draak, Maartje: „Virgil of Salzburg versus "Aethcius Ister"“ in: W. Jappe Alberts, C.D.J. Brandt, F.W.N. Hugenholtz (Hg.): *Dancwerc: opstellen aangeboden aan prof. dr. D. Th. Enklaar ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Groningen 1959, S. 33-42.

Dreyer, Boris: „Heroes, Cults, and Divinity“ in: Waldemar Heckel, Lawrence A. Tritle: *Alexander the Great. A New History*, Chichester 2009, S. 218-234.

Drosihn, Claudia; Meier, Mischa; Priwitzer, Stefan; et al.: *Johannes Malalas. Weltchronik*, Stuttgart 2009.

Drost-Abgarjan, Armenuhi: „Zur Rezeption des Alexander-Romans in der armenischen Literatur“ in: Sophia G. Vashalomidze, Lutz Greisiger (Hg.): *Der christliche Orient und seine Umwelt: gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstages*, Wiesbaden 2007, S. 137-141.

Düll, Siegfried: *Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische und typologische Untersuchung anhand epigraphischer, numismatischer und archäologischer Denkmäler*, München 1977 (Münchener Archäologische Studien, Bd. 7).

Edelmann, Babett: „Wie kommt der Kaiser zu den Göttern? Was die Kaiserapothese über religiöse Grundeinstellungen antiker Kulturen offenbart“ in: Pedro Barceló (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2010, S. 81-97.

Edelstein, Ludwig: „The Hippocratic Oath“ in: Owsei Temkin, C. Lilian Temkin (Hg.): *Ancient medicine: selected papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore 1987.

Edmonds, John M.: *Greek elegy and iambus: being the remains of all the Greek elegiac and iambic poets from Callinus to Crates, excepting the choliambic writers; with the Anacreontea; in two volumes. Vol. 2*, London 1931 (Nachdruck 1993).

Edward, William A.: *The Suasoriae of Seneca the elder: introductory essay, text, translation and explanatory notes being the "Liber Suasoriarum" of the work entitled L. Annaei Senecae Oratorum et rhetorum sententiae, divisiones, colores*, Cambridge 1928.

Ehlert, Trude: *Deutschsprachige Alexanderdichtung des Mittelalters: zum Verhältnis von Literatur und Geschichte*, Frankfurt am Main 1989.

Ehling, Kai: „Der Emmonidea-Agon auf den kaiserzeitlichen Bronzemünzen von Magnesia am Sipylus“ in: *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 50 (2000), S. 61-71.

Eisenman, Robert; Wise, Michael: *Jesus und die Urchristen: die Qumran-Rollen entschlüsselt*, Gütersloh 1993.

Engelhardt, Isrun: *Mission und Politik in Byzanz: ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, München 1973.

Engelmann, Helmut; Merkelbach, Reinhold: *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai. Teil II*, Bonn 1973 (=Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien. Bd. 2, II).

Engels, Johannes: *Studien zur politischen Biographie des Hypereides. Athen in der Epoche der lykurgischen Reformen und des makedonischen Universalreiches*, München 1989 (=Quellen und Forschungen zur Antiken Welt, Bd. 2).

Enslin, Morton S.: „The Christian Stories of the Nativity” in: *Journal of Biblical Literature* 59:3 (1940), S. 317-338.

Erbse, Hartmut: „Historische und Pseudohistorische Notizen in den Iliasscholien“ in: W. Will; J. Heinrichs (Hg.): *Zu Alexander d.Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86. Bd. II*, Amsterdam 1988, S. 907-924.

Ehrhardt, A. A. T.: „Jesus Christ and Alexander the Great” in: *Journal of Theological Studies* 46 (1945), S. 45-51.

Errington, R. M.: „Alexander in the Hellenistic World” in: Ernst Badian (Hg.): *Alexandre le Grand. Image et Réalité*, Genf 1976, (=Fondation Hardt. Pour L’Étude de L’Antiquité Classique. Entretiens, Bd. 22), S. 137-179.

Erskine, Andrew: „Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander” in: *Greece & Rome* 49:2 (2002), S. 163-179.

Fabricius, Cajus: *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin 1972.

Fakhry, Achmed: „A Temple of Alexander the Great at Bahria Oasis” in: *Annales du Service des Antiquités d’Égypte* 40 (1941), S. 823-828.

Farnell, Lewis Richard: *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

Fatouros, Georgios; Krischer, Tilman: *Libanios, Antiochikos (or. XI): zur heidnischen Renaissance in der Spätantike*, Wien 1992.

Id.: „Julian und Christus: Gegenapologetik bei Libanios?” in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 45:1 (1996), S. 114-122.

Id.: „Reden auf den Tod Julians (or. 17, 18, 24)” in: Georgios Fatouros, Tilman Krischer; Werner Portmann: *Libanios. Kaiserreden*, Stuttgart 2002, S. 121-285.

Fears, Rufus: „Herscherkult” in: *RAC* 14 (1988), co. 1047-1093.

Feeney, Denis C.: *Literature and religion at Rome: cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge 1998.

Felder, Stephen: „What is the Fifth Sibylline Oracle?” in: *Journal for the Study of Judaism*. 33/4 (2002), S. 363-385.

Feldman, Louis H.: *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, N.J. 1993.

Fitzmyer, Joseph A.: „4Q246: The “Son of God” document from Qumran” in: *Biblia* 74 (1993), S. 153-174.

Flashar, Martin: „Panhellenische Feste und Asyl: Parameter lokaler Identitätsstiftung in Klaros und Kolophon” in: *Klio* 81:2 (1999), S. 412-436.

Fleischer, Robert: „True Ancestors and False Ancestors in Hellenistic Rulers' Portraiture“ in: Jakob Munk Højte (Hg.): *Images of ancestors*, Aarhus 2002 (=Aarhus studies in Mediterranean antiquity, Bd. 5), S. 59-74.

Fluss, Max: „Satyros 14“ in: RE 3 (1921), col. 227.

Fögen, Thorsten: „Zur Kritik des Polybios an Timaios von Tauromenion“ in: *Listy filologické* 122 (1999), S. 1-31.

Foertmeyer, Victoria: „The Dating of the Pompe of Ptolemy“ in: *Historia* 37 (1988), S. 90-104.

Fowler, Harold North: *Plutarch's moralia: in sixteen volumes. Vol. 10: 771 E - 854 D*, Cambridge, Mass. 1969 (=The Loeb classical library, Bd. 321).

Fränkel, Arthur: *Die Quellen der Alexanderhistoriker: ein Beitrag zur griechischen Literaturgeschichte und Quellenkunde*, Breslau 1883 (Nachdruck 1969).

Fraser, Peter M.: *Eratosthenes of Cyrene*, London 1971.

Id.: *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

Id.: *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996.

Fredricksmeyer, Ernst: „Three Notes on Alexander's Deification“ in: *American Journal of Ancient History* 4 (1979), S. 1-9.

Id.: „On the Background of the Ruler Cult“ in: Harry J. Dell (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, S. 145-156.

Id.: „Alexander and Philip: Emulation and Resentment“ in: *The Classical Journal* 85:4 (1990), S. 300-315.

Id.: „Alexander, Zeus Ammon, and the conquest of Asia“ in: *Transactions of the American Philological Association* 121 (1991), S. 199-214.

Id.: „Alexander's Religion and Divinity“ in: Joseph Roisman (Hg.): *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden / Boston 2003, S. 253-278.

Freedman, H.; Simon, Maurice ; Epstein, I.: *Midrash Rabbah. Part 3: Exodus*, ²1951.

Freund, Stefan: *Laktanz. Divinae institvtiones, Buch 7: De vita beata: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin 2009.

Friesen, Steven J.: *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the cult of the Flavian imperial family*, Leiden 1993.

Fuentes González, Pedro Pablo: *Les diatribes de Télès. introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris 1998 (=Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, Bd. 23).

Funk, Bernd: „Die Wurzeln der hellenistischen Euergetes-Religion im Staat und in den Städten des Seleukos Nikator“ in: Elisabeth Charlotte Welskopf (Hg.): *Hellenische Poleis. Krise - Wandlung - Wirkung. Bd. 3*, Berlin (1974), S. 1290-1334.

Gager, John Goodrich: *The origins of anti-Semitism: attitudes towards Judaism in pagan and Christian antiquity*, New York 1985.

Gaecía Martínez, Florentino: „Divine sonship at Qumran and in Philo“ in: *The Studia Philonica Annual* 19 (2007), S. 85-99.

Gambetti, Sandra: *The Alexandrian riots of 38 C.E. and the persecution of the Jews: a historical reconstruction*, Leiden 2009 (=Supplements to the Journal for the study of Judaism, Bd. 135).

Gandz, Solomon: „The Zodiacal Light in Semitic Mythology“ in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 13 (1943), S. 1-39.

Gascó, Fernando: „Menander Rhetor and the Works Attributed to him“ in: *ANRW* 2,34,4 (1999), S. 3110-3146.

Gauger, Jörg-Dieter; Kurfeß, Alfons: *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-Deutsch*, Darmstadt 1998.

Gebauer, Kurt: „Alexanderbildnis und Alexandertypus“ in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 63/64 (1938/39), S. 1-106.

Geffcken, Johannes: *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.

Gero, S., „The Legend Of Alexander The Great In The Christian Orient“ in: *Bulletin Of The John Rylands University Library Of Manchester* 75 (1993), S. 3-9.

Geus, Klaus: *Eratosthenes von Kyrene: Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, München : Beck, 2002 (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Bd. 92).

Gibson, Craig A.: „Alexander in the Tychaion: Ps.-Libanius on the Statues“ in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), S. 431–454.

Gibson, Elsa: „The Rhami Koç Collection. Inscriptions. Part VII, A Dedication to Alexander“ in: *ZPE* 42 (1981), S. 213f.

Glanville, S. R. K.; Skeat, T. C.: „Eponymous Priesthoods of Alexandria from 211 B.C.“ in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), S. 45-58.

Gleixner, Heribert J.: *Das Alexanderbild der Byzantiner*, München 1961.

Glucker, Carol A. M.: *The city of Gaza in the Roman and Byzantine periods*, Oxford 1987.

Goedicke, Hans: „God“ in: *The SSEA Journal* 16:2 (1986), S. 57-62.

Golan, David: „The Fate of a Court Historian, Callisthenes“ in: *Athenaeum* 66 (1988), S. 99-120.

Id.: „Der Besuch Alexanders in Jerusalem“ in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 8:1 (1991), S. 19-30.

Goldstein, Jonathan A.: „Alexander and the Jews“ in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 59 (1993), S. 59-101.

Gow, Andrew Farrar: *Theocritus edited with a translation and commentary. Vol. 2: Commentary, appendix, indexes, and plates*, Cambridge 1950.

Id.: „Antipater of Thessalonica: Notes and Queries“ in: *The Classical Review* 16:1 (1966), S. 5-9.

Gradel, Ittai: *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.

Grimm, Günter: „Die Vergöttlichung Alexanders des Grossen in Ägypten und ihre Bedeutung für den Ptolemäischen Königskult“ in: Herwig Maehler, Volker Michael Strocka: *Das ptolemäische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin, Mainz am Rhein 1978*, S. 103-112.

Id.: *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt*, Mainz am Rhein 1998 (=Zaberns Bildbände zur Archäologie).

Id.: „Alexanders >letzte Ruhestätte<“ in: P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (Hg.): *Fremdheit - Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart 2004 (=Städel Jahrbuch. Bd. 19), S. 375-386.

Groag, Edmund: „Alexander in einer Inschrift des 3. Jahrhunderts n. Ch.“ in: *Wiener Eranos. Zur fünfzigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Wien 1909, S. 251-255.

Gruen, Erich S.: *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Los Angeles / London 1998.

Id.: „Persia through the Jewish Looking-Glas“ in: Tessa Rajak; Sarah Pearce; James Aitken; Jennifer Dines (Hrsg.): *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley / Los Angeles / London 2007, S. 53-75.

Id.: *Rethinking the other in antiquity*, Princeton 2011.

Grypeou, Emmanouela: „Alexander the Great. IV. Islam“ in: *EBR* 1 (2009), col 758f.

Gudeman Alfred: „Satyros 16“ in: *RE* 3 (1921a), col. 228–235.

Id.: „Satyros 17“ In: *RE* 3 (1921b), col. 235.

Günther, Linda-Maria: „Hellenistische Könige als Götter: Das Beispiel der Ptolemäer“ in: Gerhard Binder, Bernd Effe, Reinhold F. Glei (Hg.): *Gottmenschen. Konzepte existentieller Grenzüberschreitung im Altertum*, Trier 2003, S. 9-26.

Gunderson, Lloyd L.: „The portrait of Alexander the Great in the Sibylline Oracles” in: Basil Laourdas; Charalampos I. Makaronas (Hg.): *Ancient Macedonia. Papers read at the first international symposium held in Thessaloniki, 26-29 august 1968*, Bd. 2, Thessaloniki 1970, S. 53-66.

Id.: „Alexander and the Attic Orators” in: Harry J. Dell: *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, S. 183-192.

Gutman, J.: „Alexander der Grosse” in: Enzyklopaedia Judaica Bd. 2 (1928), col. 204-206.

Habicht, Christian: *Gottmenschen und griechische Städte*, München ²1970 (=Zetemata, Bd. 14).

Id.: „Neues aus Messene“ in: ZPE 130 (2000), S. 121-126.

Hagedorn, Dieter: „Ein Erlaß Ptolemaios‘ I. Soter?“ in: ZPE 66 (1986), S. 65-70.

Hamilton, James Robertson: „Alexander and His 'So-Called' Father” in: *The Classical Quarterly* N. S. 3:3-4 (1953), S. 151-157.

Id.: „The Origins of the Ruler Cult“ in: *Prudentia* 16:1 (1984), S. 3-15.

Id.: *Plutarch. Alexander*, London ²1999.

Hammerstaedt, Jürgen: „Die Vergöttlichung unwürdiger Menschen bei den Heiden als apologetisches Argument in Schriften des Sokrates, Theodoret, Cyrill von Alexandrien und Johannes Chrysostomos“ in: *Jahrbuch für Antike & Christentum* 39 (1996), S. 76-101.

Hansen, Günther Christian: „Griechische und lateinische Geschichtsschreibung in der Spätantike“ in: *Klio* 66:2 (1984), S. 605-614.

Hansen, Hans: „Alexander und die Brahmanen“ in: *Klio*, 43/45 (1965), S. 351-380.

Hansen, Mogens Herman: *The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B.C. and the public action against unconstitutional proposals*, Odense 1974 (=Odense University classical studies, Bd. 4).

Hanslik, Rudolf: „Epiphanius Scholasticus oder Cassiodor? Zur historia ecclesiastica Tripartite” in: *Philologus* 115:1/4 (1971), S. 107-113.

Harding, Brian: „The use of Alexander the Great in Augustine's "City of God"” in: *Augustinian Studies* 39 (2008), S. 113-128.

Harris B. F.: „Dio of Prusa: a survey of recent work” in: *ANRW* 2,33,5. (1991), S. 3853-3881.

Hartmann, Andreas: *Zwischen Relikt und Reliquie: objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010.

Haycock, Marged: “Some Talk of Alexander and Some of Hercules’: Three Early Medieval Poems from the Book of Taliesin” in: *Cambridge Medieval Celtic Studies* 13 (1987), S. 7-38.

Hazzard, Richard A.: *Imagination of a monarchy: studies in Ptolemaic propaganda*, Toronto 2000.

Head, Barclay Vincent: *Historia numorum: a manual of Greek Numismatics*, Oxford²1911.

Healy, J. F.: „Alexander the Great and the Last Issue of Electrum Hektai at Mytilene” in: *The Numismatic Chronicle Ser. 7*, 2 (1962), S. 65-71.

Heath, Malcolm: *Menander: a rhetor in context*, Oxford 2004.

Heckel, Waldemar: *The last days and testament of Alexander the Great: a prosopographic study*, Stuttgart 1988 (=Historia Einzelschriften, Bd. 56).

Heinze, Theodor: „Ailios Aristeides. Festrede in Kyzikos anlässlich der Einweihung des Kaisertempels (Or. 27 K = 16 D)“ in: *Studien zum antiken Kleinasien III*, Bonn 1995, S. 63-100.

Heisserer, A. J.: *Alexander the Great and the Greeks*, Norman 1980.

Helbig, Wolfgang: *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. Bd. 2*, Tübingen 1966.

Herklotz, Friederike: „Der Ahnenkult bei den Ptolemäern“ in: Martin Fitzenreiter (Hg.): *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*, London 2005 (=IBAES, Bd. 5), S. 155-164.

Herr, Moshe David: „Exodus Rabbah” in: *Encyclopedia Judaica. Bd. 6* (2007), S. 624.

Herren, Michael W.: „Wozu diente die Fälschung der Kosmographie des Aethicus?” in: Albert Lehner, Walter Berschin (Hg.): *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert: Traube-Gedenkschrift*, St. Ottilien, 1989, S. 144-159.

Id.: „The Cosmographia of Aethicus Ister: Speculations about its Date, Provenance, and Audience” in: Andreas Bihrer (Hg.): *Nova de Veteribus: Festschrift für Prof. Dr. Paul Gerhard Schmidt*, Freiburg 2004, S. 79-102.

Id.: „Romance Elements in the Latinity of the Cosmography of Aethicus Ister” in: Roger Wright (Hg.): *Latin vulgaire - latin tardif VIII : actes du VIIIe Colloque International sur le Latin Vulgaire et Tardif, Oxford, 6 - 9 septembre 2006*, Hildesheim 2008, S. 472-481.

Id.: „Constructing the Memory of Alexander in the Early Eighth Century” in: L. Doležalová (Hg.): *Strategies of Remembrance from Pindar to Hölderlin*, Newcastle-on-Tyne 2009, S. 163-74.

Id.: *The Cosmography of Aethicus Ister: edition, translation, and commentary*, Turnhout 2011.

Herrmann, Peter: „Antiochos der Grosse und Teos“ in: *Anadolu/Anatolia 9* (1965), S. 29-159.

Id.: „Das κοινον των Ιωνων unter römischer Herrschaft“ in: Norbert Ehrhardt, Linda-Marie Günther (Hg.): *Widerstand - Anpassung - Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger*, Stuttgart 2002, S. 223-240.

Herz, Peter: „Der römische Kaiser und der Kaiserkult. Gott oder primus inter pares?“ in: Dieter Zeller (Hg.): *Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung von Menschen*, Göttingen 1988 (=Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Bd. 7), S. 115-140.

Heyden, Katharina: „Die *Christliche Geschichte* des Philippos von Side. Mit einem Kommentierten Katalog der Fragmente“ in: Martin Wallraff (Hg.): *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin 2006, S. 209-243.

Id.: *Die "Erzählung des Aphroditian": Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum*, Tübingen 2009 (=Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 53).

Hillkowitz, Kurt: *Zur Kosmographie des Aethicus*, Köln 1934.

Id.: *Zur Kosmographie des Aethicus. Teil II*, Frankfurt a.M. 1973.

Höistad, Ragnar: *Cynic hero and Cynic king: studies in the Cynic conception of man*, Lund 1948.

Hölbl, Günther: *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994.

Hoffmann, Werner: *Das literarische Porträt Alexanders des Grossen im griechischen und römischen Altertum*, Leipzig 1907 (=Leipziger historische Abhandlungen, Bd. 8).

Hogarth, D. G.: „The Deification of Alexander the Great“ in: *The English Historical Review* 2:6 (1887), S. 317-329.

Hogarth, D. G.; James, M. R.; Smith, R. Elsey; Gardner, E. A.: „Excavations in Cyprus, 1887-88. Paphos, Leontari, Amargetti“ in: *The Journal of Hellenic Studies* 9 (1888), S. 147-271.

Holl, O.: „Alexander der Große“ in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 1 (1994), col. 94-96.

Holländer, Hans: „Alexander: *Hybris und Curiositas*“ in: Willi Erzgräber (Hg.): *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter: Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen 1989, S. 65-79.

Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen: ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971.

Humphreys, S.C.: „Notes on Attic Prosopography“ in: *ZPE* 160 (2007), S. 65-75.

Huß, Werner: *Untersuchungen zur Außenpolitik Ptolemaios' IV.*, München 1976.

Id.: *Der makedonische König und die ägyptischen Priester: Studien zur Geschichte des ptolemaiischen Ägypten*, Stuttgart 1994.

Id.: *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332 - 30 v. Chr.*, München 2001.

Ijsewijn, J.: *De sacerdotibus sacerdotiisque Alexandri Magni et Lagidarum eponymis*, Brüssel 1961.

Jacobs, Bruno: „Das Heiligtum auf dem Nemrud Dağı“ in: Jörg Wagner (Hg.): *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz am Rhein 2000a, S. 26-35.

Id.: „Die Religionspolitik des Antiochos I. von Kommagene“ in: Jörg Wagner (Hg.): *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz am Rhein 2000b, S. 44-49.

Id.: „Die Galerien der Ahnen des Königs Antiochos I. von Kommagene auf dem Nemrud Dağı“ in: Jakob Munk Højte (Hg.): *Images of ancestors*, Aarhus 2002 (=Aarhus studies in Mediterranean antiquity, Bd. 5), S. 75-88.

Jacoby, Felix: *Das Marmor Parium*, Berlin 1904 (Nachdruck 2005).

Id.: *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 3: Geschichte von Städten und Völkern: Kommentar zu Nr. 262 – 296*, Berlin 1954 (Nachdruck 1962).

Id.: *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 2: Zeitgeschichte. D: Kommentar zu Nr. 106 – 261*, Berlin / Leiden 1962.

Jähne, Armin: „Immobiles Eigentum und Bürgerrecht im ptolemäischen Alexandria“ in: Bärbel Kramer (Hg.): *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses: Berlin, 13.-19.8.1995: Bd. 1*, Stuttgart 1997, S. 504-510.

Jaschinski, Siegfried: *Alexander und Griechenland unter dem Eindruck der Flucht des Harpalos*, Bonn 1981 (=Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte, Bd. 14).

Jasnow, Richard: „The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature“ in: *Journal of Near Eastern Studies* 56:2 (1997), S. 95-103.

Jördens, Andreas: „Griechische Texte aus Ägypten“ in: Michael Lichtenstein (Hg.): *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, Gütersloh 2005 (=Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Bd. 2), S. 369-389.

Johnson, Janet H. (Hg.): *The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: N*, Chicago 19. Julie 2004 (online: <http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cdd/>).

Johnson, John de Monins; Martin, Victor; Hunt, Surridge: *Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands' Library. Vol. 2: Documents of the Ptolemaic and Roman Periods (Nos. 62 – 456)*, Manchester 1915.

Jones, Christopher P.: *New heroes in antiquity: from Achilles to Antinoos*. Cambridge, Mass. 2010.

Jones, F. Stanley: „Clement of Rome and the *Pseudo-Clementines*: History and/or Fiction” in: Philippe Luisier (Hg.): *Studi su Clemente Romano*, Rom 2003 (=Orientalia Christiana Analecta, Bd. 268), S. 139-161.

Jouanno, Corinne: „Alexandre et Olympias, de l'histoire au mythe” in: Bulletin de l'association Guillaume Budé 3 (1995), S. 211–230.

Id.: „L'homme aux trois pères ou les ambiguïtés du Roman d'Alexandre“ in: D. Auger, S. Saïd (Hg.): *Généalogies Mythiques. Actes du VIIIe Colloque du Centre de Recherche Mythologiques de l'Université de Paris-X*, Paris 1998, 448-463.

Id: *Naissance et Métamorphoses de Roman d'Alexandre*, Paris 2002.

Just, Walter: „Senecas Satire auf die Apotheose des Kaisers Claudius in ihrer politischen Bedeutung” in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock 15 (1966), S. 447-451.

Kákosy, László : „A Christian Interpretation of the Sun-Disk“ in: Heerma van Voss, D. J. Hoens, G. Mussies et al.: *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, S. 72-75.

Kampers, Franz: *Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg 1901.

Kaplony-Heckel, Ursula: „Das Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto (Satrapenstele), 311 v. Chr.“ in: Otto Kaiser (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1,6: Rechts- und Wirtschaftsurkunden 6: Historisch-chronologische Texte 3*, Gütersloh 1985, S. 613-619.

Kapparis, Konstantinos: *Abortion in the Ancient World*, London 2002.

Kappler, Werner: *Septuaginta: vetus testamentum Graecum Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate. Vol. 9: Maccabaeorum libri I – IV. Fasc. 1: Maccabaeorum liber I*, Göttingen³1990.

Karl, Herbert: *Numismatische Beiträge zum Festwesen der Kleinasiatischen und Nordgriechischen Städte im 2./3. Jahrhundert*, Saarbrücken 1975.

Kasher, Aryeh: *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985.

Kaufmann, Frank-Michael: *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt 1995 (=Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 681).

Kazis, Israel J.: *The Book of the Gests of Alexander of Macedon. Sefer Toledot Alexandros ha-Makdoni*, Cambridge, Mass. 1962.

Keel, Othmar: „Die Tiere und der Mensch in Daniel 7“ in: Mariano Delgado, Klaus Koch, Edgar Marsch (Hrsg.): *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg Schweiz, Stuttgart 2003 (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 1), S. 37-65.

Kelley, Nicole: *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines*, Tübingen 2006 (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, Bd. 213).

Kern, Otto: „Magnetische Studien“ in: *Hermes* 36 (1901), S. 491-515.

Kienast, Dietmar: „Alexander, Zeus und Ammon“ in: W. Will (Hg.): *Zu Alexander d. Gr.: Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, Bd. 1, Amsterdam 1987, S. 309-333.

Kind, Ernst: „Kriton“ in: *RE* 1,2 (1922), col. 1935-1938.

Klein, Richard: „Zur Beurteilung Alexanders des Großen in der Patristischen Literatur“ in: W. Will; J. Heinrichs (Hg.): *Zu Alexander d.Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86. Bd. II*, Amsterdam 1988, S. 925-989.

Id.: „Zur Verwendung der Alexandertopik in der spätantiken Panegyrik“ in: Vasile Lica (Hg.): *Philia. Festschrift für Gerhard Wirth zum 80. Geburtstag am 9. Dezember 2006 von seinen Schülern, Freunden und Kollegen dargebracht*, Galtai 2006 (=Historia Antiqua Galatiensis. Galatzer Althistorische Studien, Bd. 2), S. 175-202.

Knibb, Michael A.: „The Book of Daniel in its context“ in: John J. Collins, Peter W. Flint (Hg.): *The Book of Daniel. Composition and Reception. Bd. 1*, Boston / Leiden / Köln 2001, S. 16-35.

Knoche, Ulrich: „Das Bild des Kaisers Augustus in Senecas Apocolocyntosis“ in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* 15 (1966), S. 463-470.

Koch, Klaus: *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980 (=Erträge der Forschung, Bd. 144).

Id.: *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Hamburg 1997 (=Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang 15 (1997), Bd. 1).

Id.: „Universalgeschichte, ausgewähltes Volk und Reich der Ewigkeit. Das Geschichtsverständnis des Danielbuches“ in: Mariano Delgado, Klaus Koch, Edgar Marsch (Hrsg.): *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg Schweiz, Stuttgart 2003 (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 1), S. 11-36.

Id.: *Daniel. 1. Teilband. Dan 1-4*, Neukirchen-Vluyn 2005 (=Biblicher Kommentar Altes Testament, Bd. 22,1).

Kocsis, E.: „Ost-West Gegensatz in den jüdischen Sibyllinen“ in: *Novum Testamentum* 5:2/3 (1962), S. 105-110.

Koenen, L.: „Kleopatra III. als Priesterin des Alexanderkultes“ in: *ZPE* 5 (1970), S. 61-84.

Id.: „The Ptolemaic King as a Religious Figure“ in: A. Bulloch, Erich S. Gruen, A. A. Long, Andrew Stewart (Hg.): *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley 1993, S. 25-116.

Kollmann, Bernd: „Zwischen Trost und Drohung – Apokalyptik im Neuen Testament“ in: Bernd U. Schipper, Georg Plasger (Hrsg.): *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007, S. 51-73.

Kornemann, Ernst: *Die Alexandergeschichte des Königs Ptolemaios I.: Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig / Berlin 1935.

Kosmetatou, Elizabeth: „Constructing Legitimacy: The Ptolemaic Familiengruppe as a Means of Self-Defenition in Posidippus’ Hippiaka” in: Benjamin Acosta-Hughes, Elizabeth Kosmetatou, Manuel Baumbach (Hg.): *Labored in papyrus leaves: perspectives on an epigram collection attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, Cambridge, Mass. / London 2004, S. 225-246.

Kotsidu, Haritini: *TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000.

Koulakiotis, Elias: *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr.*, Konstanz 2006 (=Xenia, Bd. 47).

Kraggerud, Egil: „Some Notes on the so-called Carmen de Bello Actiaco (Pap. Herc. 817)” in: *Symbolae Osloenses* 65 (1990), S. 79-92.

Kragl, Florian: *Die Weisheit des Fremden. Studien zur Mittelalterlichen Alexandertradition*, Bern / Berlin / Brüssel et al. 2003 (=Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, Bd. 39).

Id.: „De ortu Alexandri multiplicis Nektanebus ze diute Getihtet“ in: *Troianalexandrina* 6 (2006), S. 35-80.

Kratz, Reinhard Gregor: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, Neukirchen-Vluyn 1991 (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 63).

Krauss, Samuel: *Monumenta Talmudica. Bd. 5. Geschichte. Teil 1: Griechen und Römer*, Wien / Leipzig 1914 (Nachdruck 1972).

Krautschik, Stefan „Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus“ in: Volker Reinhardt (Hg.): *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*, Darmstadt 2003, S. 88-90.

Kühnen, Angela: *Die imitatio Alexandri als politisches Instrument römischer Feldherren und Kaiser in der Zeit von der ausgehenden Republik bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, Duisburg / Essen 2005.

Kuhlmann, Klaus P.: *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, Mainz am Rhein 1988 (=Archäologische Veröffentlichungen, Bd. 75).

Kurfess, Alfons: *Sibyllinische Weissagungen: Urtext und Übersetzung*, München 1951.

Lachs, Samuel T.: *A rabbinic commentary on the new testament: the gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken, NJ 1987.

Lafaye, Georges: *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*. Vol. 4. *Inscriptiones Asiae II*, Paris 1906 bis 1927 (Nachdruck 1975).

Lanciers, Eddy: „Die Ägyptischen Priester des Ptolemäischen Königskultes“ in: *Revue d'Égyptologie* 42 (1991), S. 217-245.

Lane Fox, R. J.: „Text and Image: Alexander the Great, Coins and Elephants“ in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41 (1996), S. 87-108.

Id.: „The Itinerary of Alexander: Constantius to Julian“ in: *The Classical Quarterly* N. S. 47:1 (1997), S. 239-252.

Lanzillotta, Lautaro Roig: „Christian Apologists and Greek Gods“ in: Jan N. Bremmer, Andre Erskine (Hg.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, S. 442-464.

Lauffer, Siegfried: *Alexander der Große*, München ⁴2004.

Lebek, Wolfgang Dieter: *Lucans Pharsalia: Dichtungsstruktur und Zeitbezug*, Göttingen 1976.

Leclant, Jean; Fasciato, Micheline: „Notes sur les types monétaires présentant une figure imberbe à cornes de bélier“ in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 61 (1949), S. 7-33.

Leclant, Jean; le Clerc, Gisèle: „Ammon“ in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae I*, Zürich 1981, S. 666-689.

Lefkowitz, Mary R.: „Satyrus the historian“ in: Marcello Gigante (Hg.): *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia 2*, Neapel 1984, S. 339-343.

Lempke, Katja: „Eine Ptolemäergalerie aus Thumis/Tell Timai“ in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 115 (2000), S. 113-146.

Leo, Friedrich: „Satyros ΒΙΟΣ ΕΥΠΙΠΙΔΟΥ“ in: Eduard Fraenkel (Hg.): *Friedrich Leo. Ausgewählte kleine Schriften Bd. 2*, Rom 1960, S. 265-388 (zuerst veröffentlicht 1912).

Leppin, Hartmut; Portmann, Werner: *Themistios. Staatsreden*, Stuttgart 1998.

Leschhorn, Wolfgang: *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984 (=Palingenesia, Bd. 20).

Id.: „Mythos und Stadtgründung im Nahen Osten“ in: *O Ellenismos sten Anatole: praktika Arsquo; diethnous archaiologikou synedriou, Delphoi 6 - 9 noembriou* 1986, Athen 1991, S. 441-452.

Id.: „Historische Reminiszenzen auf griechischen Münzen der Kaiserzeit“ in: *Mitteilungen der Österreichischen Numismatischen Gesellschaft* 32:6 (1992), S. 81-92.

Id.: „Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches“ in: *Colloquium "Agonistik in der Römischen Kaiserzeit": Landhaus Rothenberge bei Münster, 25.-27. Oktober 1995*, Sankt Augustin 1998a (Stadion, Bd. 24,1), S. 31-57.

Id.: „Griechische Agone in Makedonien und Thrakien. Ihre Verbreitung und politisch-religiöse Bedeutung in der römischen Kaiserzeit“ in: Ulrike Peter (Hg.): *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin 1998b, S. 399-415.

Id.: *Lexikon der Aufschriften auf griechischen Münzen. Bd. 1: Geographische Begriffe, Götter und Heroen, mythische Gestalten, Persönlichkeiten, Titel und Beinamen, Agonistik, staatsrechtliche und prägerechtliche Formeln, bemerkenswerte Wörter*, Wien 2002.

Levi, Israel, „La légende d'Alexandre dans le Talmud“ *Revue des études juives* 2 (1881), S. 293-300.

Levi, Mario Attilio: „Die Kritik des Polybios an Timaios“ in: Klaus Stiewe, Niklas Holzberg (Hg.): *Polybios*, Darmstadt 1982 (=Wege der Forschung, Bd. 347), S. 405-414.

Lianou, Margarita: „The Role of the Argeadai in the Legitimation of the Ptolemaic Dynasty“ in: Elizabeth Carney, Daniel Ogden (Hg.): *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, S. 123-133.

Liggins, Elisabeth M.: „The Authorship of the Old English Orosius“ in: *Anglia* 88 (1970), S. 289-322.

Lindner, Helgo: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*, Leiden 1972.

Löwe, Heinz: *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister*, Wiesbaden 1952.

Lohmeyer, Ernst: *Vom göttlichen Wohlgeruch*, Heidelberg 1919.

Long, Charlotte R.: *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden / New York / Köln 1987 (=Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain. Bd. 170).

Longland, Sabrina: „A Literary Aspect of the Bury St. Edmunds Cross“ in: *Metropolitan Museum Journal* 2 (1969), S. 45-74.

Loomis, R. S.: „Alexander the Great's Celestial Journey. Eastern Examples“ in: *The Burlington Magazine* 32:181 (1918a), S. 136-140.

Id.: „Alexander the Great's Celestial Journey (Conclusion). Western Examples“ in: *The Burlington Magazine* 32:182 (1918b), S. 177-185.

Lüddeckens, Erich: *Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden 1960 (=Ägyptologische Abhandlungen, Bd. 1).

Madsen, Jesper Majborn: „Was the living emperor a god? Greek and Latin views on emperor worship“ in: Eckart Olshausen, Vera Sauer (Hg.): *Die Landschaft und die Religion*, Stuttgart 2009, S. 147-154.

Maguire, Henry: „Magic and Money in the Early Middle Ages” in: *Speculum* 72:4 (1997), S. 1037-1054.

Maier, Johann: *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.

Marcellus, Henri de: „IG XIV 1184 and the ephebic service of Menander” in: *ZPE* 110 (1996), S. 69-76.

Marcus, Ralph: „Alexander the Great and the Jews” in: id.: *Josephus. VI. Jewish Antiquities, Books IX-XI*, London / Cambridge, Mass. 1966, S. 512-532.

Mari, Manuela: „Macedonians and pro-Macedonians in early Hellenistic Athens: reflects on asebeia” in: Olga Palagia, Stephen V. Tracy (Hg.): *The Macedonians in Athens: 322 - 229 B.C. ; proceedings of an international conference held at the University of Athens, May 24 - 26, 2001*, Oxford 2003, S. 82-92.

Mariès, Louis, *De Deo. Eznik de Kolb. Traduction française, notes et tables*, Paris 1959 (=Patrologia orientalis, Bd. 38,4).

Martin, Victor: „Un recueil de diatribes cyniques: Pap. Genev. inv. 271” in: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 77-115.

Mazza, Roberta: „Choricius of Gaza, Oration XIII: Religion and State in the Age of Justinian” in: Robert M. Frakes, Elizabeth DePalma Digeser (Hg.): *The rhetoric of power in late antiquity. Religion and politics in Byzantium*, London / New York 2010, S. 172-196.

McGinn, Bernard: „Alexander the Great. III. Christianity” in: *EBR* 1 (2009), col. 755-758.

Mederer, Erwin: *Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern*, Stuttgart 1936.

Meincke, Werner: *Untersuchungen zu den Enkomiaistischen Gedichten Theokrits: ein Beitrag zum Verständnis hellenistischer Dichtung und des antiken Herrscherenkomions*, Kiel 1966.

Mercier, Jacques: *Zauberrollen aus Äthiopien: Kultbilder magischer Riten*, München 1979.

Merkel, Helmut: „Sibyllienen“ in: Hermann Lichtenberger (Hg.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5,8*, Gütersloh 1998, S. 1041-1141.

Merkelbach, Reinhold; Pfister, Friedrich: „Eine Gründungsgeschichte Alexandrias und Alexanders Besuch in Jerusalem“ in: Friedrich Pfister: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976 (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 61), S. 80-103.

Id.: *Die Quellen des Griechischen Alexanderromans*, München ²1977 (=Zetemata, Bd. 9).

Id.: „Eine Gründungssage der Stadt Aigeai in Kilikien“ in: *ZPE* 29 (1978a), S. 142.

Id.: „Mythische Episoden im Alexanderroman“ in: Sencer Sahin, Elmar Schwertheim, Jörg Wagner (Ed.): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl*

Dörner. Bd. 2, Leiden 1978b (=Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, Bd. 76), S. 602-618.

Messerschmidt, Wolfgang: „Die Ahnengalerie des Antiochos I. von Kommagene“ in: Jörg Wagner (Hg.): *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz am Rhein 2000, S. 38-43.

Milik, J. T.: „Les Modèles Araméens de Livre D'Esther dans la grotte 4 de Qumrân“ in: *Revue de Qumran* 59 (1992), S. 321-399.

Millet, Gabriel: „L'ascension d'Alexandre. Première partie: les textes“ in: *Syria* 4:2 (1923), S. 85-133.

Minas, Martina: „Die ΚΑΝΗΦΟΡΟΣ. Aspekte des ptolemäischen Dynastiekultes“ in: Henri Melaerts (Hg.): *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international*, Bruxelles 10 mai 1995, Leuven 1998.

Id.: *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige: ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri*, Mainz am Rhein 2000.

Miron, Auguste V.B.: „Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon“ in: Wolfgang Leschhorn, Auguste V.B. Miron, Andrei Miron (Hg.): *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag*, Saarbrücken 1996, S. 153-188.

Misson, Jules: *Recherches sur le paganisme de Libanios*, Louvain 1914.

Midford, T. B.: „Contributions to the Epigraphy of Cyprus“ in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 13 (1939), S. 13-38.

Mittag, Peter Franz: *Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber und Funktion der Kontorniaten*, Bonn 1999 (=Antiquitas Reihe 3, Bd. 38).

Mölk, Ulrike: „Le rythme précarolingien Alexander puer magnus. Édition et commentaire“ in: Nadine Henrard (Hg.): *Convergences médiévales: épopée, lyrique, roman. mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, Brüssel 2001, S. 349-356.

Id.: „Eine neue Datierung und andere Präzisierungen zur Überlieferung der 'Historia de preliis'“ in: Andreas Bihrer, Elisabeth Stein (Hg.): *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, München 2004, S. 379-384.

Momigliano, Arnaldo: „Flavius Josephus and Alexander's visit to Jerusalem“ in: *Athenaeum* 67 (1979), S. 442-448.

Montgomery, Hugo: „The Greek Historians of Alexander as Literature“ in: Jesper Carlsen, et al. (Hg.): *Alexander the Great. Reality and Myth*, Rom 1993 (Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. 20), S. 93-99.

Mortensen, Lars Boje: „The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus and Landolfus Sagax Manuscripts“ in: *Filologia mediolatina* 6-7 (1999/2000), S. 101-200.

Mossé, Claude: *Alexander: destiny and myth*, Edinburgh 2004.

Motschmann, Cornelius: *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart 2002.

Müller, Friedhelm L.: *Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata: ("Symposion" oder "Caesares" und "Antiochikos" oder "Misopogon") griechisch und deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Index*, Stuttgart 1998 (=Palingenesia, Bd. 66).

Müller, L.: *Numismatique de l'ancienne Afrique Vol. 1: Les monnaies de la Cyrénaïque*, Kopenhagen 1860.

Müller, Sabine: „Alexander der Große und die panhellenische Konstruktion Ägyptens im Geschichtswerk seines Hofhistoriographen Kallisthenes“ in: Thomas Glück (Hg.): *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens Geschichte*, Hamburg 2007, S. 133 – 151.

Id.: *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios II. und Arsinoe II.*, Berlin 2009.

Mueller, Hans-Friedrich: *Roman religion in Valerius Maximus*, London 2002.

Mueller, Katja: „Oh King Ptolemy – Founder of Cities, Nomes and the Two Lands!“ in: Susanne Bickel, Antonio Loprieno (Hg.): *Basel Egyptology Prize 1: Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel 2003 (=Aegyptiaca Helvetica, Bd. 17), S. 181-197.

Id.: *Settlements of the Ptolemies: city foundations and new settlement in the Hellenistic world*, Leuven 2006.

Nagel, Tilman: *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.

Nawotka, Krzysztof: *Aleksander Wielki*, Wrocław 2007.

Nesselrath, Heinz-Günther: „Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und des 5. Jh.s n. Chr.“ in: B. Bäbler, H.-G. Nesselrath (Hg.): *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, München/Leipzig 2001, 15-43.

Neuwirth, Angelika: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?*, Berlin ²2007.

Id.: *Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

Nickau, Klaus: „Inque deum templis iurabit Roma per umbras: Der Erzähler und die Götter bei Lucan“ in: *Hermes* 131:4 (2003), S. 488-499.

Nicolaysen, Andrew Conrad: *The praise of men as gods in Latin literature*, Cambridge, Mass. 1999.

Nikiprowetzky, Valentin: *La troisième Sibylle*, Paris 1970.

Nilsson, Martin P.: *Geschichte der Griechischen Religion. Bd. 2. Die Hellenistische und Römische Zeit*, München ²1961 (=HAW V,2,2).

Nock, Athur Darby: „Notes on the Ruler Cult I-IV” in: id.: *Essays on Religion and the Ancient World. Bd. 1*, Oxford 1972, S. 134-159 (zuerst erschienen 1928).

Id.: „Nymphs and Nereids” in: id.: *Essays on Religion and the Ancient World. Bd. 2*, Oxford 1972, S. 919-927 (zuerst erschienen 1961).

Nodar, Alberto: „The Encounter between Alexander and the Brahmins as in P.Gen inv. 271: Problems of Interpretation and Edition” in: *Papiri filosofici 3* (2000), S. 141-170.

Nöldeke, Theodor: *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Wien 1890.

Id.: *Geschichte des Qorāns 1: Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig ²1909.

Noll, Thomas: *Alexander der Große in der nachantiken bildenden Kunst*, Mainz am Rhein 2005.

Norberg, Dag Ludvig: *La poesie latine rythmique du haut moyen age*, Stockholm 1954.

Nuffelen, Peter Van: „Zur Rezeption des Kaiserkultes in der Spätantike“ in: *Ancient Society 32* (2002), S. 263-282.

Oertel, Friedrich: „Zur Ammonsohneschaft Alexanders” in: *Rheinisches Museum für Philologie N.F. 89* (1940), S. 66-74.

Ogden, Daniel: „Alexander’s Snake Sire“ in: Pat Wheatley, Robert Hannah (Hg.): *Alexander & His Successors. Essays from the Antipodes*, Claremont 2009, S. 136-176.

Oikonomides, Al. N.: „The Temenos of Alexander the Great at Alexandria in Arachosia (Old Kandahar)“ in: *ZPE 56* (1984), S. 145-147.

O’Neil, Edward N.: *Teles (the Cynic Teacher)*, Missoula, Mont. 1977 (=Texts and Translations, Bd. 11).

O’Neil, James L.: „Places and Origin of the Officials of Ptolemaic Egypt” in: *Historia 55:1* (2006), S. 16-25.

Orlandi, T.: „Theophilus of Alexandria in Coptic Literature“ in: Elizabeth A. Livingstone: *Studia Patristica XVI,II*, Berlin 1985, S. 100-104.

Ortmann, Ursula: „Cicero und Alexander“ in: W. Will, J. Heinrichs (Hg.): *Zu Alexander d.Gr. Festschrift G. Wirth*, Amsterdam 1988, S. 801-863.

Otto, Walter: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, Leipzig 1905.

Id.: „Der Kult des Ptolemaios Soter in Ptolemais“ in: *Hermes 45* (1910), S. 632-636.

Overholt, Thomas W.: „Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy” in: *Journal of the American Academy of Religion* 35: 3 (1967), S. 241-249.

Overwien, Oliver: „Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition“ in: *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4 (2001), S. 99-131.

Id.: *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*, Stuttgart 2005 (=Hermes. Einzelschriften, Bd. 92).

Paget, James Carleton: „Jews and Christians in ancient Alexandria from the Ptolemies to Caracalla” in: Anthony Hirst; Michael Silk (Hg.): *Alexandria, Real and Imagined*, Aldershot / Burlington 2004 (=Centre for Hellenic Studies King's College London Publications, Bd. 5), S. 143-166.

Palasca, Klaus: „Alexander Aigiochos. Das Kultbild des Stadtgründers von Alexandria in Ägypten” in: P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (Hg.): *Fremdheit - Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart 2004 (=Städel Jahrbuch. Bd. 19), S. 341-362.

Pamias, Jordi: „Dionysus and Donkeys on the Streets of Alexandria: Eratosthenes' Criticism of Ptolemaic Ideology” in: *Harvard Studies in Classical Philology* 102 (2004), S. 191-198.

Parker, Robert: *Athenian religion: a history*, Oxford 1996.

Paulsen, Thomas: „'Für mich bist du schon ein Gott'. die Problematik des Nero-enkomiums in Lucans Epos "Pharsalia"“ in: G. Binder, B. Effe (Hg.): *Affirmation und Kritik. Zur politischen Funktion von Kunst und Literatur im Altertum*, Trier 1995, S. 185-202.

Pearson, Lionel Ignacius Cusack: *The lost histories of Alexander the Great*, Chico, Calif. 1983 (Nachdruck der Ausg. 1960).

Peek, W.: „Hellenistisches Weihgedicht aus Baktrien“ in: *ZPE* 60 (1985), S. 76.

Pekáry, Thomas: „Statuen in Kleinasiatischen Inschriften“ in: Sencer Sahin, Elmar Schwertheim, Jörg Wagner (Hg.): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift für Friedrich Karl Dörner. Bd. 2*, Leiden 1978 (=Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, Bd. 76), S. 727-744.

Pelling, Christopher: „Fun with Fragments. Athenaeus and the Historians” in: David Braund, John Wilkins (Hg.): *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, S. 171-190.

Penella, Robert J.: *Rhetorical exercises from late antiquity: a translation of Choricius of Gaza's "Preliminary talks" and "Declamations" with an epilogue on Choricius' reception in Byzantium*, Cambridge 2009.

Peppard, Michael: *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford 2011.

Pestman, Pieter Willem: *Chronologie égyptienne d'après les textes demotiques: (332 av. J. C. - 453 ap. J. C.)*, Leiden 1967.

Petit, Paul: „Zur Datierung des >Antiochikos< (or. 11) des Libanios“ in: Georgios Fatouros, Tilman Krischer (Hg.): *Libanios*, Darmstadt 1983, S. 129-149 (zuerst erschienen 1981).

Pfeiffer, Stefan: „Die Juden Alexandrias und ihr Agon um Zugehörigkeit – Der Konflikt der Jahre 38-41 n. Chr.“ in: Andreas Gestrich, Lutz Raphael (Hg.): *Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin / New York / Brüssel 2004, S. 113-134.

Id.: *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, München 2008 (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Bd. 98).

Pfister, Friedrich: *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909 (Nachdruck 1974).

Id.: *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias. Mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem*, Heidelberg 1914.

Id.: „Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen“ in: *Hermes* 76:2 (1941), S. 143-169.

Id.: „Alexander der Große und die Würzburger Kiliansfahne“ in: id.: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976 (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 61), S. 278-300 (zuerst veröffentlicht 1953).

Id.: „Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen“ in: id.: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976 (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 61), S. 301-347 (zuerst veröffentlicht 1956).

Id.: „Alexander der Große. Die Geschichte seines Ruhms im Lichte seiner Beinamen“ in: *Historia* 13 (1964a), S. 37-79.

Id.: „Ein apokrypher Alexanderbrief: Der sog. Leon von Pella“ in: id.: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976 (=Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 61), S. 104-110 (zuerst veröffentlicht 1964b).

Id.: *Der Alexanderroman: mit einer Auswahl aus den verwandten Texten*, Meisenheim am Glan 1978.

Pfrommer, Michael: *Alexander der Große: auf den Spuren eines Mythos*, Mainz am Rhein 2001.

Photiadès, Pénélope: „Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successive“ in: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 116-139.

Piejko, Francis: „Ptolemies in a list of deified Seleucids from Teos, OGIS 245“ in: *ZPE* 49 (1982), S. 129-131.

Plantzos, Dimitris: „Alexander of Macedon on a silver intaglio“ in: *Antike Kunst* 45 (2002), S. 71-77.

Plaumann, Gerhard: *Ptolemais in Oberägypten: ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus in Ägypten*, Leipzig 1910.

Id.: „Der Stadtkult von Ptolemais“ in: *Hermes* 46: 2 (1911), S. 296-300.

Id.: „Ägyptische Abteilung (Papyrussammlung). Alexander der Grosse, der ungenannte Gott. (Neues aus den ältesten griechischen Papyrusurkunden)“ in: *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, 33:7 (1912), col.174-182.

Id.: „Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes“ in: *Archiv für Papyrusforschung* 6 (1920a), S. 77-99.

Id.: „Einige Ostraka der Berliner Papyrussammlung“ in: *Archiv für Papyrusforschung* 6 (1920b), S. 218-221.

Polignac, François de: „L'Homme aux deux cornes“ in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 96:1 (1984), S. 29-51.

Pollard, Richard: „Denuo on Lucan. Orpheus and Aethicus Ister“ in: *The Journal of Medieval Latin* 20 (2010), S. 58-69.

Portmann, Werner: *Geschichte in der spätantiken Panegyrik*, Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris 1988 (=Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 363).

Id.: „Rede für die Kaiser Constantius II. und Constans (or. 59)“ in: Georgios Fatouros, Tilman Krischer; Werner Portmann: *Libanios. Kaiserreden*, Stuttgart 2002, S. 17-120.

Potter, David Stone: *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990.

Potts, Daniel T.: *The pre-Islamic coinage of Eastern Arabia*, Kopenhagen 1991.

Id.: *The pre-Islamic coinage of Eastern Arabia. Suppl.*, Kopenhagen 1994.

Porter, Bertha; Moss, Rosalind Louisa Beaufort: *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. 2: Theban temples*, Oxford ²1972.

Préaux, Claire: *Le monde hellénistique: la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce 323 - 146 avant J.-C.*, Paris ⁵2002.

Price, S.R.F.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge / London / New York 1984a.

Id.: „Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult“ in: *The Journal of Hellenic Studies* 104 (1984b), S. 79-95.

Prinz, Otto: *Die Kosmographie des Aethicus*, München 1993.

Puech, Émile: „4QApocryphe de Daniel ar“ in: George Brooke et al. (Hg.): *Qumran cave 4. XVI. Parabiblical texts. Part 3*, Oxford 1996 (=Discoveries in the Judaean desert, Bd. 22), S. 164-184.

Id.: „Le fils de Dieu, le fils de Très-Haut, messie roi en 4Q246” in: Eberhard Bons (Hg.): *Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Paris 2004 (=Le jugement dans l'un et l'autre Testament, Bd. 1), S. 271-286.

Quaegebeur, Jan: „The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty” in: *The Ancient Society* 20 (1989), S. 93-116.

Radt, Stefan: *Strabons Geographika mit Übers. und Kommentar. Bd. 8: Buch XIV - XVII: Kommentar*, Göttingen 2009.

Ramsay, W.M.: „The Cities and Bishoprics of Phrygia (Continued)” in: *The Journal of Hellenic Studies* 8 (1887), S. 461-519.

Id.: *The cities and bishoprics of Phrygia : being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest. Vol. 1, Part 2: West and West-central Phrygia*, Oxford 1897.

Ray, John David: *The archive of Ḥor*, London 1976.

Reich, N. J.: „Barter for Annuity and Perpetual Provision of the Body” in: *Mizraim* 3 (1936), S. 9-17.

Reinink, G. J.: *Das syrische Alexanderlied: die drei Rezensionen*, Leuven 1983 (=CSCO 455).

Id.: „Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios Kirchenpolitik“ in: Carl Laga (Hg.): *After Chaldecon. Studies in Theology and Church History. Offered to Professor Albert van Roey For His Seventieth Birthday*, Leuven 1985, S. 263-281.

Id.: „Pseudo-Ephraems "Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts“ in: *ARAM* 5:1-2 (1993), S. 437-463.

Id.: „Alexander the Great in Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’-Texts in: C.C. Akentiev, A.B. Chernyak, L.G. Krushkova, V.M. Lurie (Hg.): *The Acts of Alexander the Great. The unique monument of medieval toponymics found in the village Muzhi of Yamal-Nenets Autonomous district*, St. Petersburg 2003 (=Byzantinorossica 2), S. 150-178.

Id.: „From Apocalypics to Apologetics: early Syriac Reactions to Islam” in: Wolfram Brandes, Felicitas Schmieder (Hg.): *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin / New York 2008 (=Millennium-Studien, Bd. 16), S. 75-88.

Reinsberg, Carola: „Alexanderbilder in Ägypten. Manifestationen eines neuen Herrscher Ideals“ in: P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (Hg.): *Fremdheit - Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart 2004 (=Städelsches Jahrbuch. Bd. 19), S. 319-339.

Id.: „Alexander-Porträts“ in: Herbert Beck, Gabriele Kaminski (Hg.): *Ägypten - Griechenland - Rom: Abwehr und Berührung; Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005 - 26. Februar 2006*, Frankfurt am Main / Tübingen 2005, S. 216-234.

Rice, E. E.: *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.

Richter, Michael: „Sprachliche Untersuchung der Kosmographie des Aethicus Ister“ in: id.: *Studies in Medieval Language and Culture*, Dublin 1995, S. 120-131.

Rigsby, Kent J.: „An Edict of Ptolemy I.“ in: ZPE 72 (1988), S. 273f.

Robert, Louis: *Opera minora I-VII*, Amsterdam 1967-1990.

Roberts, William Rhys : *Demetrius on style: The Greek text of Demetrius De elocutione*, Cambridge 1902 (Nachdruck 1969).

Robinson, Edward Stanley Gotch: *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum 29: Catalogue of the Greek Coins of Cyrenaica*, London 1927.

Robinson, C. A.: „Alexander's Deification“ in: *The American Journal of Philology* 64:3 (1943), S. 286-301.

Roloff, Jürgen: *Die Adaption der Tiervision (Daniel 7) in frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik*, München 2002 (=Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse: Sitzungsberichte, 2002, Bd. 2).

Ronning, Christian: *Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin: Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen 2007.

Rosen, Klaus: „Der 'göttliche' Alexander, Athen und Samos“ in: *Historia* 27 (1978), S. 20-39.

Ross, David J. A.: „Olympias and the Serpent. The Interpretation of the Baalbek Mosaic and the Date of the illustrated Pseudo-Callisthenes“ in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), S. 1-21.

Id.: *Alexander historiatus: a guide to medieval illustrated Alexander literature*, Frankfurt am Main ²1988.

Rosso Ubigli, Liliana: „Sibyllinen“ in: TRE 31 (2000), S. 240-245.

Rostovtzeff, M.: „ΙΠΟΓΟΝΟΙ“ in: *The Journal of Hellenic Studies* 55:1 (1935), S. 56-66.

Rothschild, Jean-Pierre: „Alexandre Hébreu, ou Micromégas“ in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age* 112 (2000), S. 27-42.

Rubensohn, Otto; Schubart, Wilhelm; Spiegelberg, Wilhelm: *Elephantine-Papyri*, Berlin 1907.

Rubensohn, Zeev: „The ‚Philotas Affair‘ – A Reconsideration“ in: Basil Laourdas; Charalampos I. Makaronas (Hg.): *Ancient Macedonia. Papers read at the first international symposium held in Thessaloniki, 26-29 august 1968, Bd. 2*, Thessaloniki 1970, S. 409-420.

Ruebel, James S.: „Politics and Folktale in the Classical World“ in: *Asian Folklore Studies* 50:1 (1991), S. 5-33.

Ruggini, Lellia Cracco: „Sulla christianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'eta' Antonina al Medioevo” in: *Athenaeum* 43 (1965), S. 3-80.

Rumscheid, Frank: *Priene. Führer durch das "Pompeji Kleinasiens"*, Istanbul 1998.

Runia, David T.: „Polis and Megalopolis: Philo and the Founding of Alexandria” in: *Mnemosyne* ser. 4 42:3/4 (1989), S. 398-412.

Russell D. A.: *Menander rhetor*, Oxford 1981.

Id.: *Greek declamation*, Cambridge 1983.

Russel, James R.: *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Mass. 1987.

Salač, A.: „Alexander of Macedon and Al Iskandar Dhu-l-Carnein” in : *Eunomia* 4 :2 (1960), S. 41-43.

Salviat, François: „Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^e siècle av. J.-C.” in: *Bulletin de correspondance hellénique* 82 (1958), S. 193-267.

Samuel, Alan Edouard: *Ptolemaic chronology*, München 1962.

Saunders, Nicholas J.: *Alexander's tomb: the two thousand year obsession to find the lost conquerer*, New York 2006.

Scarborough, John: „Criton, Physician to Trajan: Historian and Pharmacist“ in: John W. Eadie (Hg.): *The Craft of the ancient historian: essays in honor of Chester G. Starr*, Lanham 1985, S. 387-405.

Scarpatetti, Beat Matthias von: *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. Bd. 1: Abt. IV: Codices 547-669: Hagiographica, Historica, Geographica 8.-18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2003.

Schäfer, Donata: „Alexander der Große. Pharao und Priester“ in: Stefan Pfeiffer (Hg.): *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Frankfurt am Main 2007 (=Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte, Bd. 3), S. 54-74.

Schäfer, Werner: „Frühchristlicher Widerstand“ in: *ANRW* 2,23,1 (1979), S. 460-723.

Schenkeveld, Dirk Marie: *Studies in Demetrius On Style*, Amsterdam 1964.

Scherer, Jean: „Le Papyrus Fouad I^{er} Inv. 211“ in: *BIFAO* 41 (1942), S. 43-73.

Scherer, Peter: „Die Stadt als Festplatz: Das Beispiel der ephesischen Bauprogramme rund um die Kaiserneokorien Domitians und Hadrians“ in: Jörg Rüpke (Hg.): *Festrituale in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen 2008 (=Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 48), 35-65.

Schetter, Willy: „Zur Publikation der ‚Carmina minora‘ des Sidonius“ in: id., Otto Zwierlein (Hg.): *Kaiserzeit und Spätantike. Kleine Schriften 1957-1992*, Stuttgart 1994, S. 236-256.

Schlumberger, Jörg: *Die Epitome de Caesaribus: Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, München 1974.

Schmelter, Hans Uwe: *Alexander der Große in der Dichtung und bildenden Kunst des Mittelalters: die Nektanebos-Sage. Eine Untersuchung über die Wechselbeziehungen zwischen mittelalterlicher Dichtung und Bildkunst*, Bonn 1977.

Schmidt, Andrea B.: „Die "Brüste des Nordens" und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog“ in: Wolfram Brandes, Felicitas Schmieder (Hg.): *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin / New York 2008 (=Millennium-Studien, Bd. 16), S. 89-100.

Schmidt, Victor Michael: *A legend and its image: the Aerial Flight of Alexander the Great in medieval art*, Groningen 1995.

Schmidt-Colinet, Andreas: „Das Grab Alexanders d. Gr. in Memphis?“ in: Margaret Bridges (Hg.): *The problematics of power : eastern and western representations of Alexander the Great*, Bern 1996, S. 87-90.

Schmitt, Oliver: „Deinarch, Hypereides und Samos. Über die Berechtigung des *argumentum e silentio*“ in: *Klio* 78:1 (1996), S. 61-67.

Schneider, Carl: *Kulturgeschichte des Hellenismus Bd. 1-2*, München 1967/69.

Schneider, Horst; Bleckmann, Bruno: *Eusebius von Caesarea. de vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, Turnhout 2007 (=Fontes Christiani, Bd. 83).

Schnell, Rüdiger: „Der ‚Heide‘ Alexander im ‚christlichen‘ Mittelalter“ in: Willi Erzgräber (Hg.): *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter: Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposion des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen 1989, S. 45-63.

Schorn, Stefan: *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel 2004.

Schowalter, Daniel Neal: *The relationship between the emperor and the gods: images from Pliny's "Panegyricus" and other sources from the time of Trajan*, Ann Arbor, Mich. 1990.

Schunck, Klaus-Dietrich: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer. Bd. 1: Historische und legendarische Erzählungen. Lfg. 4: 1. Makkabäerbuch*, Gütersloh 1980.

Schwemer, Anna Maria: *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum. Bd. 1. Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel*, Tübingen 1995 (=Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 49).

Scott, Kenneth: „Humor at the Expense of the Ruler Cult“ in: *Classical Philology* 27:4 (1932a), S. 317-328.

Id.: „The Elder and Younger Pliny on Emperor Worship“ in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932b), S. 156-165.

Servais, Jean: „Alexandre-Dionysos et Diogène-Sarapis“ in: *L'Antiquité Classique* 28:1 (1959), S. 98-106.

Seyrig, Henri: „Antiquités Syriennes“ in: *Syria* 36 (1959), S. 38-89.

Id.: „Antiquités Syriennes“ in: *Syria* 42 (1965), S. 25-35.

Shahîd, Irfan: *Byzantium and the Arabs in the sixth century. Vol. 2, Pt. 2: Economic, social, and cultural history*, Washington 2009.

Shanzer, Danuta R.: „The Cosmographia Attributed to Aethicus Ister as Philosophen- or Reiseroman“ in: C. Ruff, G. Wieland, R. Arthu (Hg.): *Insignis sophiae arcator. Essays in Honour of Michael Herren on his 65th Birthday*, Turnhout 2006, S. 57-86.

Shayegan, M. Rahim: „Philostratus's *Heroikos* and the Ideation of Late Severan Policy toward Arsacid and Sasanien Iran“ in: Ellen Bradshaw Aitken, Jennifer K. Berenson Maclean (Hg.): *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Leiden / Boston 2004, S. 285-315.

Shero, L. R.: „Aristomenes the Messenian“ in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69 (1938), S. 500-531.

Sherwin-White, Susan M.: *Ancient Cos: an historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen 1978.

Siebert, Folker: *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, "Über Jona", "Über Jona" (Fragment) und "Über Simson". II. Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik*, Tübingen 1992 (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 61).

Id.: „Der Brief des Mordechai an Alexander. Zur jüdischen Öffentlichkeitsarbeit in der Antike“ in: Alfons Fürst; Therese Fuhrer; Folker Siebert; Peter Walter (Hg.): *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Tübingen 2006, S. 147-175.

Simon, Marcel: „Alexandre le Grand, juif et chrétien“ in: id.: *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris 1962 (=Études Juives, Bd. 6), S. 127-139 (zuerst veröffentlicht 1941).

Id.: „Remarques sur la catacombe de la Via Latina“ in: Alfred Stüiber, Alfred Hermann (Hg.): *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser*, Münster 1964 (=Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1), S. 327-335.

Sly, Dorothy: *Philo's Alexandria*, 1996.

Smalley, Beryl: *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford ²1952.

Smith, Morton: *Jesus the Magician*, London 1978.

Smith, Rebekah M.: „A New Look at the Canon of the Ten Attic Orators“ in: *Mnemosyne*, ser. 4 48:1 (1995), S. 66-78.

Smolak, Kurt: „Notizen zu Aethicus Ister“ in: *Filologia mediolatina* 3 (1996), S. 135-152.

Sokolowski, Franciszek: *Lois Sacrées de L'Asie Mineure*, Paris 1955.

Spencer, Diana: *The Roman Alexander. Reading a Cultural Myth*, Exeter 2002.

Id.: „You should never meet your heroes...” Growing up with Alexander, the Valerius Maximus way” in: Elizabeth Carney, Daniel Ogden (Hg.): *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, S. 175-191.

Speyer, Wolfgang: „Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike und Urchristentum“ in: *Antike und Abendland* 24 (1978), S. 57-75.

Stadter, Philip A.: „Notes and Anecdotes: Observations on Cross-Genre *Apophthegmata*” in: Anastasios G. Nikolaidis (Hg.): *The unity of Plutarch's work: "Moralia" themes in the "Lives", features of the "Lives" in the "Moralia"*, Berlin 2008 (=Millennium-Studien, Bd. 19), S. 53-66.

Staub, Urs: „Das Tier mit den Hörnern. Ein Beitrag zu Dan 7,7f“ in: Othmar Keel, Urs Staub: *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, Freiburg Schweiz, Göttingen 2000 (=Orbis biblicus et orientalis, Bd. 178), S. 39-85.

Stegemann, Willy: „Nikolas v. Myra“ in: RE 17,1 (1936), col. 424-457.

Steimle, Christopher: *Religion im römischen Thessaloniki: Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. - 324 n. Chr.*, Tübingen 2008.

Steinmann, Marc: *Die >Collatio Alexandri et Dindimi< (Lateinisch - deutsch). Übersetzung und Kommentar*, Göttingen ²2007 (=Beihefte zum Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, Bd 3).

Stelzer, Winfried: „Ein Alt-Salzburger Fragment der Kosmographie des Aethicus aus dem 8. Jahrhundert“ in: *MIÖG* 100 (1992), S. 132-149.

Stenger, Jan: *Hellenische Identität in der Spätantike: pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin 2009.

Steudel, Annette: „The Eternal Reign of the People of God – Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM) (1)” in: *Revue de Qumran* 17 (1996), S. 507-525.

Id.: *Die Texte aus Qumran: hebräisch-aramäisch und deutsch; mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen. Teil 2*, Darmstadt 2001.

Stewart, Andrew: *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkley / Los Angeles / Oxford 1993.

Stöcker, Christoph: „Der Trug des Nektanebos“ in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N.F.* 2 (1976), S. 85-98.

Id.: „Alexander der Grosse bei Fulgentius und die "Historia Alexandri Macedonis" des Antidamas“ in: *Vigiliae Christianae* 33:1 (1979), S. 55-75.

Stoneman, Richard: „Jewish Traditions on Alexander the Great” in: *The studia Philonica annual* 6 (1994), S. 37-53.

Id.: „Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance” in: *The Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), S. 99-114.

Id.: „You are what you eat. Diet and philosophical *Diaita* in Athenaeus’ *Deipnosophistae*” in: David Braund, John Wilkins (Hg.): *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, S. 413-422.

Id.: „The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy“ in: Joseph Roisman (Hg.): *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden / Boston 2003, S. 325-345.

Id.: *Alexander the Great. A Life in Legend*, New Haven / London 2008.

Id.: „The Author of the *Alexander Romance*” in: Michael Paschalis (Hg.): *Readers and writers in the ancient*, Groningen 2009, S. 142-154.

Stotz, Peter: „Alexander puer magnus – zu dem frühmittelalterlichen Alexander-Rhythmus (Strecker Nr. 63)“ in: Dorothea Walz (Hg.): *Scripturus vitam, Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart, Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, Heidelberg 2002, S. 139-149.

Strasburger, Hermann: *Ptolemaios und Alexander*, Leipzig 1934.

Straub, Johannes: „Die Himmelfahrt des Julianus Apostata“ in: *Gymnasium* 69 (1962), S. 310-326.

Id.: „Divus Alexander - Divus Christus” in: Patrick Granfield, Josef A. Jungmann (Ed.): *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Bd. I*, Münster 1970, S. 461-473.

Struppe, J.H.M.: „Gründer Kleinasiatischer Städte. Fiktion und Realität“ in: *Ancient Society* 15-17 (1984-1986), S. 253-304.

Svenson, Dominique: *Darstellungen hellenistischer Könige mit Götterattributen*, Frankfurt am Main 1995 (=Archäologische Studien, Bd. 10).

Syridakis, Georg K.: „Zwei neugriechische Volkssagen über Alexander den Grossen“ in: *Zbornik* 40 (1962), S. 443-450.

Taeger, Fritz: *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1957-1960.

Talbert, Charles H.: „Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity” in: *ANRW* 2,16,2 (1978), S. 1619-1651.

Talbot, Alice-Mary Maffry; Sullivan, Denis F.: *The History of Leo the Deacon: Byzantine military expansion in the tenth century*, Washington, DC 2005.

Tarn, William Woodthorpe: *Alexander the Great I: Narrative*, Cambridge 1948 (Nachdruck 1951).

Id.: *Alexander the Great II: Sources and Studies*, Cambridge 1950.

Tawfik, Zeinab: „Alexander's Grave between the two Idioms of: σῆμα καὶ σῶμα“ in: Adam Bülow-Jacobsen (Hg.): *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists*, Copenhagen 1994, S. 598f.

Taylor, Lily Ross: „The Cult of Alexander at Alexandria“ in: *Classical Philology* 22:2 (1927), S. 162-169.

Id.: „Alexander and the Serpent of Alexandria“ in: *Classical Philology* 25:4 (1930), S. 375-378.

Id.: *The Divinity of the Roman Emperor*, Chico 1931 (Nachdruck 1981) (=American Philological Association. Monograph Series, Bd. 1).

Tchéraz, Minas: „La légende d'Alexandre-le-grand chez les Arméniens.“ In: *Revue de l'histoire des religions* 43 (1901), S. 345-51.

Tcherikover, Victor A.; Alexander Fuks: *Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. II*, Cambridge, Mass. 1960.

Thiel, Helmut van: „Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten“ in: *Hermes* 100: 3 (1972), S. 343-358.

Id.: *Leben und Taten Alexanders von Makedonien: der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt²1983.

Thome, G.: „Tu satis ad vires Romana in carmina dandas. Lucans Pharsalia-Prooemium in der Tradition antiker Herrscherpanegyrik“ in: *Graecolatina Pragensia* 29 (2004), S. 9-22.

Thompson, Margaret: „The Mints of Lysimachos“ in: C.M: Kraay, G.K. Jenkins (Hg.): *Essays in Greek Coinage presented to Stanley Robinson*, Oxford 1968, S. 163-182.

Thraede, Klaus: „Die Poesie und der Kaiserkult“ in: Willem den Boer (Hg.): *Le culte des souverains dans l'empire romain: sept exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 28 août - 2 sept. 1972*, Genf 1973 (=Entretiens sur l'Antiquité Classique, Bd. 19), S. 273-308.

Tod, Marcus N.: *A selection of Greek historical inscriptions Vol. 2: From 403 to 323 B.C.*, Oxford 1948 (nachdruck 1950).

Id.: „Bibliography: Graeco-Roman Egypt Greek Inscriptions (1948-9)“ in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 36 (1950), S. 106-109.

Id.: „The Progress of Greek Epigraphy, 1948-9“ in: *The Journal of Hellenic Studies* 72 (1952), S. 20-55.

Toki, Kenji: „The Dates of the First and Second Books of Maccabees“ in: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 3 (1977), S. 69-83.

Tomaschek, Wilhelm: „Ἀλεξάνδρου βωμοί, στῆλαι“ in: *RE* 1,2 (1894), col. 1462f.

Tomberg, Karl-Heinz: *Die Kaine historia des Ptolemaios Chennos. Eine literarhist. u. quellenkrit. Unters.*, Bonn 1968.

- Tondriau, Julien: „Quelques problèmes religieux ptolémaïques” in: *Aegyptus* 33:1 (1953), S. 125-130.
- Touloumakos, J.: „Politischer Witz und Karikatur in der hellenistischen Zeit“ in: *Ancient Society* 36 (2006), S. 111-134.
- Tov, Emanuel: „Die griechischen Bibelübersetzungen“ in: *ANRW* 2,20,1 (1987), S. 121-189.
- Tronson, Adrian: „Satyrus the Peripatetic and the Marriages of Philip II” in: *The Journal of Hellenic Studies* 104 (1984), S. 116-126.
- Trumpf, Jürgen: „Pap. Berl. 21266 – Ein Beleg für die historische Quelle des Griechischen Alexanderromans?” in: *ZPE* 155 (2006), S. 85-90.
- Turner, Eric: „Ptolemaic Egypt“ in: *CAH* 7,1 (1984), S. 118-174.
- Ullmann, Martina: *König für die Ewigkeit – die Häuser der Millionen von Jahren : eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten*, Wiesbaden 2002 (=Ägypten und Altes Testament, Bd. 51).
- Usener, Hermann: „Divus Alexander“ in: *Rheinisches Museum* 57 (1902), S. 171-173.
- Vélissaropoulos, Julie: *Alexandrinoi nomoi*, Athen 1981.
- Vermes, Geza: „Josephus’ Treatment of the Book of Daniel“ in: *The Journal of Jewish Studies* 42:2 (1991), S. 149-166.
- Vis, Henri de: *Homélie Coptes de la Vaticane, Bd. II*, Hauniae 1929 (=Coptica, Bd. 5).
- Visser, Cornelia Elizabeth: *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien*, Amsterdam 1938.
- Völcker-Janssen, Wilhelm: *Kunst und Gesellschaft an den Höfen Alexanders d. gr. und seiner Nachfolger*, München 1993 (=Quellen und Forschungen zur Antiken Welt, Bd. 15).
- Völker, Harald: *Himerios. Reden und Fragmente: Einführung, Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden 2003.
- Vössing, Konrad: „Die Proskynese vor Alexander – das Scheitern eines Herrscherkultes“ in: Michael Rathmann (Hg.): *Studien zur antiken Geschichtsschreibung*, Bonn 2009 (=Antiquitas 1, Bd. 55), S. 135-160.
- Voss, M. Heerma van: „Alexander und die ägyptische Religion. Einige ägyptologische Bemerkungen“ in: Jesper Carlsen, et al. (Hg.): *Alexander the Great. Reality and Myth*, Rom 1993 (Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. 20), S. 71-73.
- Vollenweider, Samuel: „Der 'Raub' der Gottgleichheit: Ein Religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)” in: *New Testament Studies* 45 (1999), S. 413-433.
- Wacht, Manfred: *Aeneas von Gaza als Apologet: seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn 1969.

Waelkens, Marc: *First General Report on the Survey (1986-1989) and Excavations (1990-1991)*, Leuven 1993.

Wagner, Jörg: „Die Könige von Kommagene und ihr Herrscherkult“ in: id. (Hg.): *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz am Rhein 2000, S. 10-25.

Walbank, Frank W.: „Polemic in Polybius“ in: *The Journal of Roman Studies* 52:1-2 (1962), S. 1-12.

Id.: *A historical commentary on Polybius. Vol. 2: Commentary on books VII – XVIII*, Oxford 1967.

Id.: *Polybius*, Berkeley, Calif. 1972 (=Sather classical lectures, Bd. 42).

Id.: „Monarchies and Monarchic Ideas“ in: *CAH* 7,1 (1984a), S. 62-100.

Id.: „Rezension: Rice, E. E.: *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983“ in: *Liverpool Classical Monthly* 9:4 (1984b), S. 52-54.

Id.: „Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus“ in: *Chiron* 17 (1987), S. 365-382.

Waldmann, Helmut: *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973 (=Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Bd. 34).

Wallach, Luitpold: „Alexander the Great and the Indian Gymnosophists in Hebrew Tradition“ in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 11 (1941), S. 47-83.

Wallraff, Martin; Adler, William; Roberto, Umberto; Pinggéra: *Iulius Africanus. Chronographiae. The extant fragments*, Berlin 2007 (=Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N.F., Bd. 15).

Walter, Hermann: „Mazedonien in der *Kosmographie* des Aethicus Hister“ in: *Mannheimer Beiträge zur Klassischen Archäologie und Geschichte Griechenlands* 11-12 (2005), S. 119-124.

Wardle, David: „The Sainted Julius: Valerius Maximus and the Dictator“ in: *Classical Philology* 92:4 (1997), S. 323-345.

Id.: „Valerius Maximus on the Domus Augusta, Augustus, and Tiberius“ in: *The Classical Quarterly* 50:2 (2000), S. 479-493.

Id.: „Valerius Maximus on Alexander the Great“ in: *Acta classica: proceedings of the Classical Association of South Africa* 48 (2005), S. 141-161.

Weber, Franz: *Alexander der Große im Urteil der Griechen und Römer bis in die konstantinische Zeit*, Borna-Leipzig 1909.

Weber, Gregor: *Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer*, Stuttgart 1993 (Hermes Einzelschriften, Bd. 62).

Id.: „Ungleichheiten, Integration oder Adaption? Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult in griechisch-makedonischer Perspektive“ in: id. (Hg.): *Alexandria und das ptolemäische Ägypten Kulturbegrenzungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, S. 55-83.

Wehnert, Jürgen: „Abriss der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementinischen Romans“ in: *Apocrypha* 3 (1992), S. 211-235.

Weinreich, Otto: *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes*, Berlin / Leipzig 1911.

Weiß, Peter: „Alexandria Troas: Griechische Tradition und Mythen in einer römischen Colonia“ in: Elmar Schwertheim, Hans Wiegartz (Hg.): *Die Troas. Neue Forschungen zu Neandria und Alexandria Troas II*, Bonn 1996 (=Asia Minor Studien, Bd. 22), S. 157-173.

Weißberger, Michael: *Sopatri Quaestionum Divisio*, Würzburg 2010.

Welburn, A.J.: „Reconstructing the Ophite Diagram“ in: *Novum Testamentum* 23:3 (1981), S. 261-287.

West, Stephanie: „Satyrus: Peripatetic or Alexandrian?“ in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15:3 (1974), S. 279-287.

Westerfeld, Jennifer Taylor: „Christian Perspectives on Pharaonic Religion: The Representation of Paganism in Coptic Literature“ in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 40 (2003), S. 5-12.

Westerink, Leendert Gerrit: *Nicéas Magistros. Lettres d'un exilé (928 - 946)*, Paris 1973.

Whitbread, Leslie George: *Fulgentius the mythographer*, Columbus 1971.

Whitby, Michael: „Four Notes on Alexander“ in: *Electrum* 8 (2004), S. 35-47.

Whitehead, David: *Hypereides. The Forensic Speeches*, Oxford 2000.

Wiemer, Hans-Ulrich: „Held, Gott oder Tyrann? Alexander im frühen Hellenismus“ in: *Hermes* 139:2 (2011), S. 179-204.

Wilamowitz-Möllendorf, U. v.: „Lese Früchte“ in: *Hermes* 34 (1899), S. 604-639.

Wilcken, Ulrich: „Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten“ in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften: Philos.-hist. Klasse*. 23 (1923), S.150-183

Id.: „Alexanders Zug in die Oase Siwa“ in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* (1928), S. 576-603.

Id.: „Alexanders Zug in die Oase Siwa. Ein Epilog“ in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* (1930), S. 159-176.

Id.: „Zur Entstehung des Hellenistischen Königs Kultes“ in: Antonie Wlosok (Hg.): *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978 (=Wege der Forschung, Bd. 372) (zuerst erschienen 1938), S. 218-253.

Will, Wolfgang: *Athen und Alexander: Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München 1983 (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Bd. 77).

Willeitner, Joachim: *Die ägyptischen Oasen: Städte, Tempel und Gräber in der Libyschen Wüste*, Mainz am Rhein 2003.

Williams, J. M.: „Demades‘ Last Years, 323/2-319/8 B.C.: A “Revisionist“ Interpretation“ in: *Ancient Society* 19 (1989), S. 19-30.

Willis, William H.; Maresch, Klaus: „The encounter of Alexander with the Brahmins: New Fragments of the Cynic Diatribe p. Genev. Inv. 271“ in: *ZPE* 74 (1988), S. 59–83.

Winiarczyk, Marek: *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München / Leipzig 2002 (=Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 157).

Winter, Engelbert: *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, Bonn 1996 (=Asia-Minor-Studien, Bd. 20).

Winter, Erich: „Der Herrscherkult in den Ägyptischen Ptolemäertempeln“ in: Herwig Machler, Volker Michael Strocka (Hg.): *Das ptolemäische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin*, Mainz am Rhein 1978, S. 147-160.

Id.: „Alexander der Große als Pharao in ägyptischen Tempeln“ in: Beck, Herbert; Kaminski, Gabriele (Hg.): *Ägypten – Griechenland – Rom: Abwehr und Berührung. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005-26. Februar 2006*, Frankfurt am Main / Tübingen 2005, S. 204-215.

Wirth, Gerhard; Hinüber, Oskar v.: *Arrian. Der Alexanderzug. Indische Geschichte*, München / Zürich 1985.

Id.: *Der Weg in die Vergessenheit: zum Schicksal des antiken Alexanderbildes*, Wien 1993 (=Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 605).

Id.: *Hypereides, Lykurg und die αὐτονομία der Athener*, Wien 1999 (=Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische Klasse).

Witulski, Thomas: *Kaiserkult in Kleinasien: die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*, Göttingen 2007.

Wolohojian, Albert Mugrdich (Hg. u. Übersetz.): *The romance of Alexander the Great*, New York 1969 (=Records of civilization: sources and studies, Bd. 82).

Wood, Ian: „Aethicus Ister: an exercise in difference“ in: Walter Pohl, Helmut Reimitz (Hg.): *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Wien 2000, S. 197-208.

Woolf, Greg: „Divinity and Power in Ancient Rome“ in: Nicole Brisch (Hg.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008, S. 243-259.

Worthington, Ian: „Alexander the Great and the date of the Mytilene decree“ in: ZPE 83 (1990), S. 194-214.

Id.: *A Historical Commentary on Dinarchus. Rhetoric and Conspiracy in Later Fourth-Century Athens*, Ann Arbor 1992.

Id.: *Greek Orators II. Dinarchus and Hyperides*, Warminster 1999.

Wrede, Henning: *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein 1981.

Wyss, Karl: *Untersuchungen zur Sprache des Alexanderromans von Pseudo-Kallisthenes; (Laut- und Formenlehre des Codex A)*, Freiburg 1942.

Zahrnt, Michael: „Ist Samos >eine Messe wert<?“ in: Rüdiger Kinsky (Hg.): *Diorthoseis: Beiträge zur Geschichte des Hellenismus und zum Nachleben Alexanders des Großen*, München 2004 (=Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 183), S. 9-23.

Id.: „Von Siwa bis Persepolis. Überlegungen zur Arbeitsweise des Kallisthenes“ in: *Ancient Society* 36 (2006), S. 143-174.

Zambrini, Andreas: „The Historians of Alexander the Great“ in: John Maricola (Ed.): *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Bd. 1, Malden / Oxford 2007, S. 210-220.

Zazoff, Peter: *Die antiken Gemmen*, München 1983.

Zeilfelder, Susanne: *Ezra von Kolb. Etc a landoc^c. Text und Übersetzung*, Graz 2004.

Zeitlin, Solomon: „Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods“ in: *The Jewish Quarterly Review* N.S. 10:2/3 (1919/20), S. 237-290.

Zelzer, Michaela: „‘Quicumque aut quilibet sapiens Aethicum aut Mantuanum legerit’. Muß der Name des Verfassers der Kosmographie wirklich ‘in geheimnisvolles Dunkel gehüllt bleiben’?“ in: *Wiener Studien* 104 (1991), S. 183-207.

Ziegler, Konrad: *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1964.

Ziegler, Ruprecht: „Alexander der Große als Städtegründer. Fiktion und Realität“ in: Ulrike Peter (Hg.): *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin 1998, S. 679-797.

Id.: „Caracalla, Alexander der Große und das Prestigedenken kilikischer Städte“ in: Gudrun Heedemann, Engelbert Winter (Hg.): *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasien: Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag*, Bonn 2003 (=Asia Minor Studien, Bd. 49), S. 115-131.

Zuntz, G.: „Zu Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten“ in: *Hermes* 87: 4 (1959), S. 436-440.

Zuwiyya, Zachary D.: *Islamic legends concerning Alexander the Great taken from two medieval Arabic manuscripts in Madrid*, New York 2001.

Wörterbücher:

Bedrossian, Matthias: *New dictionary: Armenian-English*, Venedig 1875-79.

Bornemann, Eduard; Risch, Ernst: *Griechische Grammatik*, Frankfurt am Main ²1978.

Crum, Walter E.: *A coptic dictionary*, Oxford 1939.

Georges, Karl Ernst: *Lateinisch – Deutsch. Deutsch – Lateinisch. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch. Faksimile und Volltext*, Berlin 2007 (=Zeno.org 009).

Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin ¹⁷1915 (Nachdruck 1962).

Jastrow, Marcus: *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, New York 1943 (Nachdruck 2006).

Liddell, Henry George; Scott, Robert: *A Greek-English lexicon*, Oxford 1966.

Menge, Hermann: *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch. Teil 1: Griechisch – Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie*, Berlin ²¹1970.

Pape, Wilhelm: *Griechisch – Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch. Neusatz und Faksimile*, Berlin 2006 (=Digitale Bibliothek Band 117).

Smith, Robert Payne: *A compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 (Nachdruck 1990)

Abbildungsverzeichnis

- S. 13 Alexander mit Elephantenexuviae, Mitra, Ammonshorn und Ägis. Tetradrachme Ptolemaios I. (ca. 310-305 v. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Quelle: Archiv Autor.
- S. 13 Alexander mit Blitzbündel und Ägis. Stater Ptolemaios I. (ca. 305-298 v. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Quelle: Archiv Autor.
- S. 40 Alexander mit dem Ammonshorn, Tetradrachme des Quästors Aesillas (um 90 v. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Quelle: Archiv Autor.
- S. 42 Alexander mit dem Ammonshorn, Goldmedaillon Abukir (3. Jh. n. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Quelle: Archiv Autor.
- S. 125 Die göttliche Zeugung Alexanders, Kontorniat (4. Jh. n. Chr.), Nationalmuseet Kopenhagen, Quelle: Archiv Autor.
- S. 127 Alexander und Jesus Christus als Füllen, Asina-Prägung (frühes 5. Jh. n. Chr.), Quelle: *Revue Numismatique* 2 (1857), Plate VIII,1.

Beruflicher und wissenschaftlicher Werdegang von Tim-Eilert Rolf Lüschen aus Hannover

30.06.2000	Abitur am Matthias-Claudius-Gymnasium Gehrden
WS 2001/02 – WS 2007/8	Studium an der Technischen Universität Braunschweig im Studiengang Lehramt an Gymnasien für Englisch und Geschichte mit dem Abschluss der Ersten Staatsprüfung.
WS 2005/06 – SS 2008	studentische Hilfskraft am Historischen Seminar Braunschweig mit den Aufgabenbereichen Alte Geschichte und Technik- und Wissenschaftsgeschichte.
SS 2008	Erlangung des Magistergrades in Alter Geschichte.
WS 2008/09 – WS 2010/11 (mit Unterbrechungen)	wissenschaftliche Hilfskraft am Historischen Seminar Braunschweig im Bereich Alte Geschichte.
Seit dem WS 2008/09	Promotion an der Technischen Universität Braunschweig im Fach Alte Geschichte
WS 2008/09 – SS 2011	Studium an der Georg-August-Universität Göttingen im Erweiterungsstudiengang Drittes Unterrichtsfach (Lehramt an Gymnasien) für das Fach Latein.
Vom 24.01.2012 bis zum 23.7.2013	Vorbereitungsdienst für das Lehramt an Gymnasien am Studien- seminar Braunschweig.